LE LIVRE

DU

PROPHÈTE DANIEL

TRADUIT D'APRÈS

LE TEXTE HÉBREU, ARAMÉEN ET GREC

AVEC

UNE INTRODUCTION CRITIQUE OU DÉFENSE NOUVELLE DU LIVRE

ET UN COMMENTAIRE LITTÉRAL, EXÉGÉTIQUE ET APOLOGÉTIQUE

PAR

L'ABBÉ J. FABRE D'ENVIEU

CHANOINE HONORAIRE DE L'INSIGNE CHAPITRE DE SAINT-DENIS
DOCTEUR ET PROFESSEUR DE SORBONNE

TOME SECOND : TRADUCTION & COMMENTAIRE

—

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRES I, I^{bis}, II, III, IV, V, VI & VII.

PARIS
ERNEST THORIN
LIBRAIRE-ÉDITEUR
Du Collège de France et de l'Ecole normale
7, Rue de Médicis, 7

TOULOUSE
EDOUARD PRIVAT
LIBRAIRE-ÉDITEUR
45, Rue des Tourneurs, 45
(Hôtel Sipière)

1890



LICENTIA ET APPROBATIO

CELSISSIMI ET REVERENDISSIMI ORDINARII

Ego infra scriptus Clemens Dominicus Soulé, antea Insulæ Réunion seu Bourbon Episcopus, nunc vero Canonicus primi Ordinis et Vicarius Capitularis Insignis Capituli Sancti Dionysii in Gallia, cum librum cui titulus : Le Livre du Prophète Daniel traduit d'après le texte hébreu, araméen et grec, *etc., a Julio Fabre d'Envieu, ejusdem Capituli Canonico ad honores, necnon Doctore et Professore Sorbonico, in lucem edi probaverim, facultatem impertior ut typis mandetur.*

In sacri et canonici hujus Libri translatione hac gallica, planeque nova et quoad fieri potuit, ad Hebraicam et Aramaicam veritatem conformata, nihil deprehendi a fide aut Scripturis dissonum, nihil ab Ecclesiæ regulis alienum, nihil a prudentioris ac sanioris Criticæ legibus devians, nihil quod bonis moribus obstet : omnia ad utilitatem publicam, ad sacræ nostræ religionis honorem concinnata esse testor. Adjecit præterea versioni suæ eruditus interpres commentaria annotationesque, quibus non parvam omnibus locis et sententiis accersit lucem. Data occasione, frequentissime cum hominibus incredulis et hæreticis disputatio instruitur, et invictis argumentis, etiam profanis, Scripturæ Danielicæ authentia e auctoritas asseritur, adstruitur, atque a calumniis, cavillis, argutiis, ac sinistris interpretationibus vindicatur. Ita enim scite omnia concinnavit doctus theologus, ut ad plenam Judæorum convictionem, ad proterendam hæreticorum perfidiam, ad castigandam quorumdam Criticorum temeritatem, ad catholicam fidem confirmandam exoptari fere nihil possit, quod non repræsentet recens iste, suisque numeris absolutus Tractatus exegeticus. Quare hanc Versionem cum Commentario non modo nihil afferre dico quod quidpiam detrimenti aut offensionis parere unquam possit, verum omnino perutilem et Litterarum sacrarum studiosis acceptissimam atque gratissimam evasuram. Imo cum disciplinæ profanæ, ut vetus his-

toria, chronologia, philologia, Librum Danielis haud semel tangant, editio Commentarii usibus hodiernis accommodata, omni viro christiano qui litteris studet, non solum opportuna, sed plane necessaria apparet. Omnia enim sive doctrinam spectes, sive methodum, sive stylum, sic tractata et elucidata reperiet Lector, ut non possit non vehementer mirari felicissimum auctoris ingenium, stupendam prorsus eruditionem, mirabilem in evolvendis pene infinitorum scriptorum libris solertiam, veram sententiarum electionem cum pietate religioneque non vulgari.

In quorum fidem præsentes dedimus sigillo nostro munitas, ac propria manu suscriptas. Datum in Ædibus Sancti Dionysii, die 10 Aprilis anni 1889.

† *Clemens SOULÉ Epps.*
Vic. Cap. St Dionysii.

LETTRES

Adressées à l'auteur de l'*Introduction* au Livre de Daniel, par son Éminence le cardinal Haynald, archevêque de Kolocza et par leurs Excellences Nosseigneurs Strossmayer, évêque de Diakovo, et Bourret, évêque de Rodez.

L. J. Chr. !

Multum Reverende et Doctissime Domine !

Gratissimum donum mihi misisti in opere tuo eruditionis singularis circa res biblicas teste, quod Defensioni libri Daniel felicissime sacrasti. Vere enim profatus es, quæ ad repellendas Rationalistarum circa sacrum hunc librum errores conferre possint.

Quare tum ego, tum Docti viri Diœceseos meæ, qui opus Tuum manu sua volverunt, læte expectamus ulteriores Tuos circa Danielis librum labores publicæ olim luci dandos.

Deus servet Tibi vitam et vires, ut quod nobili genio catholico præstandum suscepisti, et magna parte hucdum optime perfecisti, ad plenum effectum pari successu perducere valeas !

Quod superest, piis Tuis precibus Devotus singulari cum observantia maneo.

Budapestini, die 9. Novembris 1888.

Multum Reverendæ Dominationis Vestræ addictissimus in Christo frater.

Ludovicus Cardinalis Haynald,
Archiepiscopus Colocensis.

Mon cher frère en J.-Chr.,

J'ai déjà reçu votre excellent ouvrage sur le livre de Daniel. J'ai déjà lu la critique française sur lui et je sais qu'il est écrit avec une érudition immense et qu'il se trouve à la hauteur de l'érudition moderne.

Il serait au plus haut degré désirable qu'on ait un semblable ouvrage sur tous les livres bibliques attaqués par le rationisme biblique et par l'absurdité de la critique moderne des protestants allemands, transplantée malheureusement, et popularisée en France.

Que le bon Dieu vous bénisse, mon cher frère et qu'il fertilise vos efforts pour sa gloire et pour la gloire de l'Eglise, notre sainte mère.

Agréez l'expression de mes sentiments fraternels,

20 octobre 1888. STROSSMAYER,
Évêque.

ÉVÊCHÉ
de
RODEZ
ET DE VABRES

Rodez, le 10 mars 1890.

MON CHER CONFRÈRE ET AMI,

Je viens enfin vous dire mes impressions sur votre savante étude concernant le prophète Daniel.

Je me déclare incompétent pour les questions de philologie, bien que j'aie trouvé fort sages vos déclarations et votre critique de ce modernisme exégétique qui croit avoir fait du nouveau et du progrès scientifique lorsqu'il a conservé à un nom propre sa physionomie originale, si tant est même que toujours il la rende bien.

Mais pour le reste, cher ami, biographie du prophète, nature de ses écrits, esthétique du livre, preuves de l'existence de ce grand voyant au temps et à l'heure où la foi catholique le place, dogmatique de ses enseignements et de ses visions, au-

thenticité de toutes les parties de la prophétie, canonicité de l'écrit et inspiration de l'auteur, laissez-moi vous le dire sans flatterie, je ne crois pas que rien encore de si savant et de si complet ait été fait sur le prophète Daniel.

Je ne parle pas de la réfutation des objections. Elle vient de maîtresse main ; elle suppose une lecture immense et une concentration d'analyse vraiment remarquable. Vous menez parfois votre adversaire, comme on dit vulgairement, tambour battant ; vous montrez à merveille les puérilités, les contradictions, les sophismes, et disons-le, parfois la légèreté de cette science rationaliste qui a souvent dans ses négations plus souci de son orgueil que de la vérité.

Au point de vue de la tradition catholique, il m'a semblé que vous vous teniez loin de toutes les hardiesses qui sont aujourd'hui, chez certains laïques surtout, en honneur lorsqu'il s'agit des études scripturaires. Vous n'aimez pas, et avec raison, de vous écarter du sens que les Pères ont suivi, que l'Eglise a adopté et que les grands interprètes ont vulgarisé. Seulement vous avez mis tous les travaux antérieurs à jour, si je puis parler ainsi. Très versé dans les langues sémitiques, et fort au courant des découvertes assyriologiques de ces derniers temps, ainsi que des autres découvertes qui ont fait progresser la science biblique comme les autres, vous avez éclairci vos devanciers, mis en pleine lumière des points qui étaient restés obscurs et justifié des faits que les auteurs profanes avaient mal connus et que l'on essayait vainement d'objecter au récit du prophète.

Terminez maintenant, par une étude technique du texte, ces longs prolégomènes et ces dissertations de haute science et de haute critique. Il sera bien difficile de vous répondre et de vous réfuter, bien que l'erreur fasse comme les nuages et qu'elle persiste à se mettre devant le soleil, encore qu'elle ait été par lui cent fois dissipée.

Je vous remercie, cher Confrère et ami, de m'avoir envoyé ces deux savants volumes auxquels je me reporterai désormais quand je voudrai lire et étudier le grand prophète de Babylone, et je vous prie d'agréer tous mes sentiments en N.-S.

† ERNEST,
Évêque de Rodez.

PRÉFACE

DU TOME SECOND

Les prophéties contenues dans nos saints Livres offrent une partie considérable de la Révélation chrétienne et une démonstration irréfragable de la messianité de Jésus-Christ. Parmi les preuves de la divinité du christianisme, celle qui est tirée des prophéties a, en effet, de tout temps, très justement frappé les esprits attentifs et soucieux de la vérité. Ces divins oracles forment une des bases inébranlables de notre sainte religion, un des motifs sérieux de crédibilité, une preuve de fait que Dieu a parlé et que le témoignage des prophètes est divin.

Aussi voyons-nous que Jésus-Christ et les Apôtres ont tout particulièrement recommandé la preuve tirée des prophéties. Certain d'avance du résultat de l'enquête, Notre-Seigneur invitait les Juifs à scruter, à creuser les Ecrits prophétiques où se trouvent des témoignages qui le concernent : *Scrutamini Scripturas, quia vos putatis in ipsis veritatem habere : et illæ sunt quæ testimonium perhibent de me* (III, Jean, V, 39). On trouve aussi les premiers traits de l'apologétique chrétienne dans ces paroles de Philippe à Nathanaël : « Nous avons trouvé Celui de qui Moïse a écrit dans la loi et que les Prophètes ont annoncé, à savoir Jésus..... de Nazareth (ὃν ἔγραψε Μωσῆς ἐν τῷ νόμῳ, καὶ οἱ προφῆται εὑρήκαμεν Ἰησοῦν... τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ. — Jean, I, 46). Sachant aussi très bien que le Messie est l'objet principal des prophéties, saint Pierre montrait aux enfants d'Israël, à propos de la période messianique qui venait de s'achever, que « Dieu a accompli de cette sorte ce qu'il avait prédit par la bouche de tous ses prophètes, que le Christ souffrirait » (Act., III, 10). Plus loin (vs. 21), le même apôtre atteste que « toutes les choses que Dieu a prédites (du Christ ou du Messie), par la bouche de tous ses saints prophètes, depuis le commencement du monde, » se sont accomplies ; il en appelle à Moïse (vs. 22), et il termine (vs. 24) par cette déclaration : « Tous les Prophètes, depuis Samuel

et ceux qui ont parlé ensuite, vous ont prédit ce qui est arrivé en ces jours. »

Les saints Pères n'ont pas négligé non plus ce genre de preuves qui montre que Jésus est le Messie. Ainsi, saint Cyprien disait : *Prædictiones Prophetarum valere ad prima fidei lineamenta formanda* (*Adv. Jud. in Præfat.*). Saint Augustin (*Tract.* XXXV *in Joan.*) définissait le Messie et le présentait aux païens par cette simple caractéristique : « Celui que les Prophètes ont prédit » (*Quid est Christus? dicit Paganus. Cui respondemus : Quem prænuntiaverunt Prophetæ*).

Dans des temps plus rapprochés de nous, les apologistes ont très bien compris l'importance et la solidité de la base prophétique sur laquelle repose l'édifice du christianisme. Pascal disait : « La plus grande des preuves de Jésus-Christ, ce sont les prophéties : c'est aussi à quoi Dieu a le plus pourvu » (XV). Leibniz disait aussi, de son côté : « Prouver que Jésus-Christ est le Messie annoncé par tant de prophètes, c'est, après la démonstration de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, donner la preuve la plus importante des preuves de la religion ; et je ne vois pas de service plus grand à demander à l'historien et à l'érudit » (*Système de Théologie*, p. XVI).

Ces quelques mots suffisent, croyons-nous, pour montrer combien il serait bon que les controversistes, les apologistes et les prédicateurs, tous ceux en un mot qui se proposent de préparer les âmes à recevoir le don inestimable de la foi chrétienne, fussent en état de faire valoir l'argument tiré des prophéties : leur parole emprunterait une grande force de persuasion à ces divines inspirations. Cette méthode avait été bien comprise par un saint et savant religieux, supérieur général d'un Ordre célèbre, qui attribuait en partie, il y a une quarantaine d'années, l'inefficacité trop fréquente de la prédication contemporaine, au peu d'usage des écrits prophétiques de l'Ancien-Testament. On ne saurait douter, cependant, que l'étude des prophéties contenues dans nos saints Livres ne soit une des plus profitables que des chrétiens puissent entreprendre. Ils y trouveront bien certainement utilité, force et consolation.

Mais parmi ces divins témoignages, — nul ne l'ignore, — les prophéties de Daniel brillent d'un éclat tout particulier.

Le livre de ce porte-voix de l'Eternel se distingue par la grandeur des événements qu'il a annoncés, par la clarté de ses prophéties, supérieures, en ce genre, à toutes les autres, parce que, de la Captivité au temps messianique, il devait tenir lieu du prophétisme qui allait bientôt s'éclipser et faire défaut pendant quatre cents ans. Le Très-Haut, captif avec son peuple en Chaldée, voulut alors faire connaître ses desseins messianiques aux Juifs et aux païens, et c'est pourquoi, du Sinaï de Babylone, le flambeau de la prophétie jeta sa plus vive lumière. L'inspiration et la divine origine de cette prophétie apocalyptique se révèlent à nos yeux par leur accord parfait avec toutes les données de l'histoire et des sciences. Cette inspiration et cette origine céleste se montrent aussi, d'une manière éclatante, dans l'accord irrécusable des oracles qui y sont exprimés avec les événements qu'ils ont annoncés. Les accomplissements merveilleux de ces prophéties leur impriment, en effet, manifestement, le sceau de Dieu.

Sous le rapport de l'inspiration divine, nous pouvons, en effet, invoquer sans crainte leur témoignage : elles offrent une force démonstrative qui produit la plus haute conviction. A l'égard de la période comprise entre la Captivité de Babylone et l'avènement du Messie, Daniel possède une intuition des perspectives lointaines, un coup d'œil d'aigle, que peut seule donner l'inspiration surnaturelle du Saint-Esprit. Les événements historiques s'y montrent à l'œil nu et dans une pure lumière : on peut les démêler sans efforts ; et cette étude est singulièrement intéressante. Dans aucun écrit, un avenir aussi éloigné n'a été décrit d'une façon aussi précise, aussi exacte, même quant au temps de la réalisation. On ne voit nulle part la situation générale du monde, et les relations des grandes monarchies entre elles et dans leurs rapports avec le peuple juif, jusqu'au commencement du règne du Messie, décrites aussi ponctuellement, aussi rigoureusement. La révélation divine qui a pour objet le développement historique de ces quatre grands empires successifs et de l'établissement du royaume de Dieu qui doit durer toujours, implique une connaissance d'événements futurs qui défie toute prévision naturelle. Il en est de même des prophéties relatives aux temps intermédiaires : elles nous dévoilent des tribulations que le peuple juif aura à subir à une époque très bien déterminée, et dans des circonstances très précises et parfaitement défi-

nies. Nul autre que Dieu n'a pu prédire, dans ces conditions, et tant de siècles à l'avance, non seulement la marche des événements, mais des détails historiques qui pouvaient paraître sans importance, et qui n'avaient pas une liaison nécessaire avec l'événement principal. Nous apprenons ainsi qu'il y a, dans l'histoire de l'humanité, quelque chose de plus qu'une suite de faits dont l'enchaînement ne résiderait que dans les caprices du hasard et les passions plus ou moins nobles des hommes.

Envisagées au point de vue messianique qu'elles nous imposent incontestablement, ces prophéties offrent, de plus, des preuves de la messianité et de la divinité du christianisme. Newton en avait très bien senti l'importance, lorsqu'il disait que « celui qui les rejette mine les fondements de la religion chrétienne. » Un des fondements de la foi chrétienne serait ébranlé, en effet, si les fantaisies rationalistes pouvaient réussir à y pénétrer. Il est, au contraire, fortifié lorsqu'on reconnaît — ainsi que nous l'avons prouvé — que les assises sur lesquelles reposent la solidité et la divine inspiration du livre de Daniel restent intactes. Une démonstration du christianisme ressort ainsi, évidemment, de ces prophéties : il est certain que, étudiées attentivement, elles nous démontrent elles-mêmes que ce qu'elles annoncent du Messie s'est accompli littéralement en Jésus-Christ. La prophétie messianique du chapitre IX a 585 ans de priorité sur les événements qui en marquèrent la fin ; et l'exacte supputation des soixante-dix semaines montre qu'elles aboutissent au « Christ-Chef, » au « Christ retranché, » nettement désigné dans cette prophétie. Ces semaines, bien calculées, se terminent, en effet, à l'année même de la mort de Jésus-Christ. Cette même prophétie nous apprend que le temps de la venue du Messie a dû s'accomplir avant la dernière ruine de Jérusalem. Le vrai Messie a donc apparu précisément dans le temps auquel Jésus a paru prêchant son Evangile, établissant le royaume de Dieu, expiant les péchés, accomplissant les prophéties, et confirmant sa mission par les miracles les plus éclatants. D'un seul coup, le Très-Haut nous donne ainsi une démonstration de sa prescience, de l'inspiration divine des prophéties de Daniel et de la messianité de Jésus-Christ. Il faut de toute nécessité conclure de ces divins oracles que Jésus de Nazareth est le Messie. Dès lors, en voyant la réalité si fidèlement décrite,

longtemps à l'avance, dans ce saint Livre, tout homme, s'il ne veut pas s'aveugler contre l'évidence même et nier l'histoire la plus certaine, doit faire disparaître ce qui pouvait lui rester de doutes : toutes les subtilités, tous les faux détours du libertinage de l'esprit ou du cœur, toutes les répugnances de l'orgueil, tous les préjugés doivent tomber aux pieds de Jésus. Lorsqu'on lit surtout cette prophétie du neuvième chapitre, on a de la peine à en croire ses propres yeux : on la prendrait pour une page de chronologie écrite après l'événement ; et on ne peut alors s'empêcher d'être saisi d'une émotion semblable à celle qui fit tomber Nabuchodonosor aux pieds de Daniel et qui le porta à s'écrier : « Votre Dieu est véritablement le Dieu des dieux et le Seigneur des rois, et Celui qui révèle les secrets, puisque tu as pu découvrir ce secret » (II, 47).

En examinant ce Livre avec un jugement impartial, avec une attention exempte de préjugés, on constate, en effet, qu'il est certainement un livre prophétique ; on ne peut douter de la divinité de ces oracles, et il est, dès lors, certain que tout cet ensemble de prophéties constitue un miracle. On raconte que le roi de Prusse Frédéric II demanda, un jour, à un de ses officiers une preuve de la divinité du christianisme. Le major n'hésita pas et il répondit aussitôt très justement : « Les Juifs, Sire ! » Le monarque voltairien et sceptique ne put s'empêcher de répliquer : « Vous avez raison. » Nous pouvons montrer aussi le livre de Daniel et dire : Voilà un miracle ! Les prophéties de Daniel sont, en effet, miraculeuses. Il en sort, dès qu'on y regarde de près, une voix qui nous crie : « C'est le Dieu des cieux qui nous parle dans ce livre. » Daniel a eu bien certainement le don surnaturel de lire dans l'avenir, de communiquer, à ceux qui l'entouraient et à ses lecteurs de tous les temps, des décisions de la volonté divine. Nous devons donc nous prosterner devant ce saint Livre et, adorant Dieu dans les oracles qu'il contient, il faut reconnaître que ces divines prophéties offrent un miracle parfaitement prouvé, une merveille impossible à l'homme, un signe incontestable d'une intervention divine.

Ce livre est donc nécessairement très contrariant pour ce qu'on appelle « la Critique moderne, » et l'on ne saurait être étonné que les partisans de cette critique aient fait des efforts inouïs pour s'inscrire en faux contre l'authenticité de ce do-





cument prophétique. Ces ennemis de toute intervention surnaturelle de Dieu, ne pouvant nier la clarté de ces prophéties, ont prétendu qu'elles avaient été faites après coup. Ils se trouvent en présence d'un argument de fait : le livre de Daniel est un miracle. Mais au lieu de reconnaître que, si ses prophéties sont très claires, c'est une preuve irrécusable qu'elles émanent du Dieu qui a la toute-science et auquel rien n'est inconnu, ils prétendent que la composition de ce livre doit être placée au second siècle avant notre ère ; et il leur plaît d'en faire honneur aux facultés inventives ou à l'imagination d'un conteur juif, inconnu, de cette époque, ou même, d'après le très « moderniste » Havet, du temps « du fils d'Hérode, d'Archélaus » et de Notre-Seigneur (Voy., dans le présent volume, la page 755). Ces pseudo-critiques raisonnent d'après cette réflexion sagace : Si nous admettons l'authenticité du livre de Daniel, nous devons admettre un miracle, et, dès lors, le rationalisme est par terre. Il ne faut pas que ce livre soit authentique ; trouvons quelque chose, trouvons un prétexte quelconque de le tenir pour un apocryphe redigé en 170 ou en 165, ou en 163. Ils ont donc fourragé les pages du saint Livre, et ils ont mis d'innombrables sophismes à contribution pour donner à leur parti-pris la parure d'une preuve. Ils ont voulu faire passer le livre de Daniel comme un répertoire de contradictions et d'inexactitudes historiques ; ils ont entassé sur ce livre d'innombrables hypothèses absurdes, des fictions et des chimères, qu'ils s'efforcent de faire passer pour des réalités ; et ils se sont empressés de métamorphoser leurs suppositions en preuves et en conclusions légitimement établies : de simples tentatives sont regardées par eux comme des coups de main réussis. Mais, malgré tout ce qu'ils ont pu dire ou écrire contre le livre de notre grand prophète — et nous pouvons défier les esprits les plus retors de la critique rationaliste d'imaginer contre l'authenticité de ce livre un argument plus probant — ils n'ont pas même pu fabriquer une preuve sur laquelle leur rêverie puisse trouver un appui.

Dans l'*Introduction*, nous avons traité les questions fondamentales relatives à l'authenticité, et nous avons réfuté, après les avoir exposées intégralement, les objections les plus importantes alléguées contre la thèse traditionnelle établie par les textes. A ces preuves déjà données de cette authenticité,

nous ajoutons, dans notre Commentaire, une réfutation des objections de détail. Nous ne craignons pas d'affirmer que ce livre ne redoute aucune espèce d'objections, et qu'il n'est pas une des légendes ou un des prétextes de l'obstructionnisme de la critique négative qui ait pu résister à l'examen approfondi auquel nous l'avons soumis. Il n'a pas été écrit un mot qui démontre que le livre de Daniel date de l'époque des Machabées ou d'une époque quelconque postérieure à l'exil, et qu'il ne soit, par conséquent, qu'une révélation d'après coup et sans caractère sérieux. Tout concourt, au contraire, à prouver que la date de son origine remonte nécessairement à la Captivité de Babylone. Les témoignages internes et externes ne nous permettent pas de douter qu'il n'ait été écrit, à cette époque lointaine, par le prophète dont il porte le nom. Nous n'avons dissimulé aucun des griefs que les rationalistes ont articulés contre ce saint livre et nous avons repoussé, par des arguments péremptoires, toutes les accusations, toutes les attaques dont il a été l'objet : nous avons ainsi vu toutes leurs théories voler en éclats. En fin de compte, l'école anti-biblique a eu beau dire et redire que ce livre ne date pas de l'exil babylonien ; elle n'a pu découvrir aucune preuve historique ou critique de la fabrication frauduleuse de ce livre, elle n'a pu y découvrir ni grandes ni petites erreurs que rejetterait l'histoire scientifique. L'auteur n'a laissé glisser dans son œuvre ni anachronismes, ni inexactitudes de temps ou de lieu ; on n'y trouve aucune erreur, aucune méconnaissance des usages et des mœurs des babyloniens au temps des rois chaldéens, aucun prétexte, en un mot, qui permette de soutenir l'inauthenticité de ce livre : Daniel est parfaitement en droit de se rire de toutes les tentatives faites pour ébranler son crédit. Ses divines prophéties sortent victorieuses de toutes les épreuves auxquelles on les soumet, et montrent ainsi à tous ceux qui ont des yeux pour voir et des oreilles pour entendre, que ces révélations sont la parole même de Dieu. Constatant que ce livre porte en lui-même la démonstration de son authenticité, Moses Stuart a donc pu attester, très justement, que la cause de Daniel a été entendue et décidée par le tribunal de la critique moderne (*néological*) d'après un jugement à la Turque (*Turkish justice*), et c'est avec raison qu'il affirme qu'on peut faire appel à la haute cour de la justice critique (*critical justice*), qui juge après

examen et d'accord avec les faits et les raisonnements. C'est ce que nous avons fait, et nous avons dûment constaté que le livre de Daniel n'a aucunement été ébranlé, et qu'il reste debout dans son ensemble et dans toutes ses parties : *Mole sua stat.* Le saint prophète aurait pu écrire à la fin de son livre : *Exegi monumentum ære perennius.* Il a installé ses prophéties sur un piédestal de bronze et il les a composées d'un métal supérieur au métal de Corinthe. La critique n'a pu ni entamer ni même rayer d'un coup d'ongle ce livre merveilleux.

Ainsi le miracle existe : le livre de Daniel est là attestant qu'il a été écrit à Babylone, et qu'il contient des prophéties écrites avec toute l'exactitude minutieuse d'un livre historique. C'est un fait qui brave les sophismes des sceptiques et qui se dresse debout, devant eux, aussi évident qu'une pyramide d'Egypte ou que les tours de Notre-Dame de Paris. C'est donc là — nous le répétons — un grand trouble jeté dans les conceptions pseudo-philosophiques des rationalistes, et il ne faut pas s'étonner qu'ils aient éprouvé le besoin de trouver dans le saint Livre des passages assez compromettants pour en démontrer l'inauthenticité. Mais comme il est authentique, il était certain qu'ils ne trouveraient rien ; et ils n'ont, en effet, rien découvert de suspect : leurs recherches ont abouti à un résultat contraire à leurs vues ; ils ont donné un coup d'épée dans l'eau — la montagne en travail n'a rien enfanté du tout — et ils sont finalement obligés de reconnaître l'authenticité d'un livre incontestablement miraculeux. Ils ne peuvent plus rien, absolument rien opposer à la preuve faite de son authenticité, si ce n'est une négation absolument folle. On peut voir ainsi, nettement, que les accusations portées contre ce livre ne sont pas le vrai motif de sa condamnation. Le vrai motif, c'est la peur du miracle : de toutes les objections que les rationalistes adressent au livre de Daniel, il ne reste qu'une objection en l'air : les faits surnaturels ne sont pas de leur goût. C'est là leur seul argument. Il constitue précisément ce qu'on appelle une pétition de principe, un *a priori* anti-philosophique : ils posent en principe l'impossibilité de la prophétie, parce qu'ils veulent que la prophétie soit impossible, parce que le miracle est antipathique à leurs préjugés, aux idées étroites qu'ils se font de Dieu et du monde. Mais nous avons surabondamment démontré dans l'*Introduction*, la *possibilité* et le *fait* du miracle, pour que nous n'ayons pas à revenir ici sur ce sujet.

Cette défense apologétique, cette justification du livre de Daniel ne s'adresse pas, du reste, seulement aux païens du monde lettré de notre temps. Les revendications de l'anti-sémitisme ou de l'anti-israélisme nous paraissent donner aussi à la publication de notre travail un véritable caractère d'opportunité. Il ne peut échapper à l'observateur attentif, que, depuis quelques années, il s'est formé, en Europe, un courant anti-juif. La « question juive » a grandi, et elle s'est présentée comme un danger national. Sans professer un sentiment hostile contre la religion des fils d'Israël, beaucoup de bons esprits reconnaissent que cette race, dans son état d'isolement, constitue un formidable danger pour les nations européennes. En ce qui nous touche plus particulièrement, nous ne pouvons pas ignorer que des Juifs se sont fait, dans l'administration française, au Parlement et dans la Presse, les plus actifs instruments des passions franc-maçonniques contre le christianisme. L'argent qu'ils savent accaparer leur fait obtenir une grande influence dans les régions du pouvoir, et on a pu dire qu'ils sont les rois de l'époque. Avec cette influence et celle qu'ils ont dans les loges maçonniques, ils peuvent parvenir à absorber complètement l'action gouvernementale, qui leur permettrait de travailler encore plus activement à la ruine de l'Eglise chrétienne. Nous sommes exposés, en un mot, à tomber sous la domination des Juifs.

Déjà les Français leur doivent une loi du divorce qui suspend une épée de Damoclès dans toutes les familles chrétiennes. On sait qu'un politicien juif et un dramaturge allié à une famille juive ont amené ce résultat. Une revue politique et littéraire, très indifférente du reste au point de vue religieux, s'exprime ainsi au sujet de la campagne que le premier de ces désorganisateurs de la famille a menée, avec une énergie et une opiniâtreté sans égales : « On l'a vu sur tous les théâtres, dans toutes les salles de conférence. Il a prononcé, avant le discours final, sept ou huit cents discours, sept ou huit cents fois *son* discours, qu'il avait publié sept ou huit cents fois sous la forme d'un article de journal. Il a si bien ennuyé, si bien taquiné, si bien obsédé la Chambre et le Sénat, qu'il a réussi. Il a donné l'illusion qu'il avait créé dans le pays un courant d'opinion en faveur de cette mesure dont le pays se souciait si peu. Il en était venu à faire du divorce un programme

politique. Il en a extrait chimiquement une popularité d'aloi médiocre, mais une popularité. Il est la providence des mauvais ménages..... Et ce qui vaut qu'on y réfléchisse, c'est sa persévérance quant au but, sa versatilité quant aux moyens. » Nous ne saurions oublier, non plus, que des mains juives ou d'origne juive ne sont pas étrangères à l'enlèvement des Crucifix de nos Ecoles communales de Paris. En un mot, nous ne pouvons pas ignorer qu'un trop grand nombre de Juifs partage l'esprit de secte et d'intolérance qui préside à la direction de notre gouvernement depuis quelques années.

Loin de nous cependant la pensée d'engager les chrétiens à persécuter les Juifs. La charité ne nous permet pas d'approuver le mouvement de représailles violentes qui se propage contre eux. Mais il nous sera bien permis de désirer que les Juifs ne persécutent pas les Chrétiens. Il n'est que trop vrai que des Juifs ont, vis-à-vis des chrétiens, une attitude incorrecte. En se mêlant à la politique active de notre pays, quelques-uns d'entre eux ont pris part à des manifestations et à des menées anti-chrétiennes. Nous serions, dès lors, bien naïfs si nous ne prenions pas des mesures contre un retour offensif plus accentué de leur part. Au commencement de notre ère, en voyant le triomphe de la Loi nouvelle, propagée par les apôtres et les disciples de Jésus-Christ, ils entravèrent la prédication de l'Evangile, autant qu'il fut en leur pouvoir. Ils persécutèrent les chrétiens, et le martyre d'Etienne comme aussi la conduite de Paul, avant sa conversion, nous montrent assez les sentiments qui guidaient les Juifs à cette époque. Sous Néron, ils conspiraient déjà avec les païens contre le christianisme ; ils ont conspiré avec les Mahométans et avec tous les ennemis de notre foi. Quand, en 1872, un des hommes néfastes de notre siècle voulut entamer une persécution que l'on couvrit du nom charlatanesque et hypocrite de *Kulturkampf*, il se servit des journalistes juifs-allemands, qui n'hésitèrent pas à se mettre à sa disposition et à l'aider dans sa campagne contre le catholicisme. Dans des journaux français, nous voyons des juifs ridiculiser nos croyances, insulter les prêtres catholiques et attaquer tout ce que nous aimons et vénérons. On ne peut douter que ces Juifs-là ne travaillent à la déchristianisation du monde. De toutes ces considérations, il résulte que la prépondérance, actuellement acquise chez nous par les Juifs, ne laisse pas que d'être inquiétante.

D'après le mal qu'il nous font maintenant, nous pouvons comprendre celui qu'ils nous feraient s'ils étaient plus puissants.

Mais, encore une fois, nous ne constatons pas ce fait dans le but d'exciter à une persécution qui n'est pas dans l'esprit du christianisme. Les catholiques peuvent et doivent avoir des sentiments sympathiques pour les Juifs. Nous n'éprouvons, quant à nous, qu'un sentiment de pitié envers les enfants égarés d'Israël. C'est pourquoi nous voudrions que l'on travaillât beaucoup plus qu'on ne le fait à amener la fusion du peuple juif avec les peuples chrétiens. La conversion des Juifs au christianisme est la seule solution vraie de la question juive. Qu'Israël se repente de ses péchés ; que cette nation, enfin baptisée, reconnaisse, pour son Messie, Celui que ses pères ont rejeté, et que, par les mérites de l'expiation du Crucifié, elle trouve la réconciliation avec Dieu. Le Messie prédit dans le livre de Daniel est certainement venu. S'ils voulaient lire attentivement ce saint livre, les Juifs reconnaîtraient que le Libérateur, promis à nos premiers ancêtres et annoncé par tous les prophètes, a apparu en Judée, au bout des Soixante-dix Semaines, c'est-à-dire à l'époque fixée par la révélation divine ; et ils admireraient la ponctualité avec laquelle s'est accompli cet oracle tout en faveur de la religion chrétienne.

Le livre de Daniel, mieux connu des Juifs peut, en effet, contribuer à enlever de leur cœur le voile qui les tient dans les ténèbres. Il y a là des prophéties sur lesquelles les méditations de leurs intelligences peuvent s'exercer avec profit. Ce document est de nature à éclairer d'une vive lumière les hautes questions religieuses qui doivent préoccuper le résidu de l'ancien peuple de Dieu. Une sérieuse étude de ce livre prophétique amènerait ce peuple à renoncer à l'idéal profane, terre à terre, qu'ils s'est fait du Messie, et le porterait à s'adapter aux doctrines et aux vertus chrétiennes. Peut-être Jésus-Christ a-t-il voulu que, de notre temps, les enfants de ceux qui l'ont méconnu et rejeté y fassent une plus sérieuse attention. Les mouvements anti-sémites sont peut-être un avertissement propre à exciter leur réflexion. Nous regarderions volontiers ces agitations comme des symptômes précurseurs, comme le prélude de la conversion prochaine des Juifs au Christianisme. Ce serait un acheminement vers le dernier acte du plan divin qui se déroule

dans l'histoire depuis la création d'Adam. Nous savons, en effet, que les destinées de ce peuple ne sont pas encore accomplies et que « l'Eternel achèvera ce qui le concerne. »

Sous ce rapport, notre travail sur le livre du saint Prophètè des temps de l'exil babylonien correspondrait au mouvement d'idées qui est aujourd'hui presque général en Europe. Un des motifs qui nous ont porté à entreprendre cette défense des prophéties de Daniel a été, en effet, de faciliter la controverse avec les Juifs et de donner ainsi aux défenseurs de notre foi et aux chrétiens en général des moyens de s'occuper, plus et mieux qu'ils ne le font, de la conversion de ce peuple. Nous tenons à pouvoir dire avec saint Paul : « J'honorerai mon ministère, en tâchant d'en sauver quelques-uns ». (Rom. X, 13, 14.) Nous n'ignorons pas, du reste, que les meilleures démonstrations ne sont pas de taille à triompher, sans un secours venu d'En haut, des préjugés et des déplorables habitudes d'esprit que le rabbinisme a introduits chez ses adhérents. Aussi, voudrions-nous provoquer des prières et des associations qui, tout en s'occupant plus activement de la conversion des Juifs, invoqueraient fréquemment le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui « à cause d'eux », aime encore leurs descendants, afin qu'il arrache bientôt le voile qui leur cache le Rédempteur d'Israël. La conversion des Juifs contribuerait au bien du monde entier, et, en les voyant introduits dans le Royaume des cieux, fondé sur la terre par Jésus-Christ, toute l'Eglise chrétienne fêterait leur retour, comme fut célébré celui de l'enfant prodigue, et tressaillerait d'allégresse.

Puisse donc le livre de Daniel ramener de leurs erreurs les enfants d'Abraham selon la chair et les chrétiens mal renseignés ou trop insouciants des choses bibliques ! Puisse notre travail avoir pour effet de les éclairer sur des points très importants et de les orienter vers les vraies solutions. Heureux et reconnaissant envers Dieu d'avoir pu rendre notre témoignage à l'une des plus grandes révélations de la sainte Ecriture, nous le prions de faire servir efficacement, à sa gloire et au bien de plusieurs, notre Défense et notre Commentaire du livre qui renferme ces divins oracles.

TRADUCTION ET COMMENTAIRE

CHAPITRE PREMIER

Déportation de Daniel et de ses trois amis. — Education qu'ils reçoivent à l'école palatine des rois de Babylone. — Observateurs de la religion de leurs pères, ces premiers captifs de Juda s'abstiennent d'aliments et de boissons prohibés. Ayant surpassé en science les savants les plus instruits, ces jeunes gens sont admis au service de Nabuchodonosor. — Ce chapitre sert d'introduction à tout le livre ; on y trouve les récits des faits qui préparèrent Daniel à occuper une éminente position à la cour de Babylone, et qui témoignent du don de prophétie ou d'inspiration surnaturelle qu'il avait reçu ; ou, en d'autres termes, du don par lequel il devint l'instrument, dont le Dieu des vaincus se servit, pendant la crise des soixante-dix ans de la Déportation de son peuple, pour manifester sa supériorité sur les dieux du vainqueur.

1. Dans la troisième année [a] du règne [b] de Joachim roi de Juda [c] Nabuchodonosor [d], roi de Babylone [e], vint [f] à Jérusalem et l'assiégea [g].

[a] *Dans l'année des trois*, *bisnaṭ šaloš* (בִּשְׁנַת שָׁלוֹשׁ), c'est-à-dire la dernière des trois ; d'après la manière usuelle d'exprimer le temps, chez les Hébreux, qui emploient les nombres cardinaux pour les nombres ordinaux. La forme construite (*bišnaṭ šaloš*) est souvent usitée. — [b] *Du règne, le malkût* (לְמַלְכוּת). Le génitif est exprimé par *le* (לְ), lorsqu'il est précédé par des noms de nombre. — [c] *Roi de Juda.* Le nom du fils aîné de Jacob est employé, ici et après la Captivité, pour désigner la contrée, la Judée et toute la nation juive. — [d] Pour l'orthographe et la signification de ce nom, voir l'*Introd.* pp. XII, 140-144. — [e] *Roi de Babylone.* A cette époque (607-606), ce prince n'était qu'associé au trône ; et Daniel le sait très bien (cfr. ch. II, 1), puisqu'il n'a pas compté à Nabuchodonosor ces deux années de règne en société avec son père. Mais il désigne ici le conquérant de la Judée par le titre sous lequel il était connu dans l'histoire, et il lui donne le nom

de roi qui était devenu comme inséparable de son nom. En commençant son récit, Daniel a voulu distinguer ce Nabuchodonosor de tout autre individu de ce nom, et montrer que celui dont il s'agit est bien celui qui était alors, au moment où il écrivait, roi de Babylone (Voy. *Introd.* pp. 334-339). — [1] *Vint, bo'* (בָּא), 3[e] pers prétér. kal. Hengstenberg traduit ce mot par *zog* (alla, se dirigea vers, partit pour une expédition). Mais nous croyons devoir conserver le sens plus usuel de *bo'* (vint). Voy. *Introd.* pp. 324 et ss.

Ce verbe signifie habituellement « venir » (arriver), et il n'y a pas de raison de le traduire ici par « aller, partir, se mettre en campagne, marcher sur ou contre. » En admettant qu'il reçoive ce sens, lorsque le narrateur se trouve à l'endroit où commence le mouvement, il faudrait tenir compte, dans ce passage, de l'état d'esprit de Daniel. Ce n'est pas la date du *départ* de Nabuchodosor pour Jérusalem, qui avait dû préoccuper le jeune Israélite. Il avait surtout été impressionné par l'*arrivée* de l'armée babylonienne dans cette ville, et c'est, d'après le souvenir de cette impression intense, poignante et persistante, qu'il a tout naturellement commencé son récit. L'année du départ de Nabuchodonosor importait peu ; et Daniel a eu surtout en vue de marquer l'époque de la prise de Jérusalem. Cette date a dû se présenter, d'une façon d'autant plus instante, et s'imposer à l'écrivain, qu'elle était en même temps la date de son exil et aussi celle du commencement de la transmigration de son peuple à Babylone. Daniel parle donc comme s'étant trouvé, à la date fixée, au *terminus ad quem* de l'expédition de Nabuchodonosor. Il a écrit à Babylone, mais il s'exprime d'après les souvenirs d'un homme qui se trouvait à Jérusalem lorsqu'arriva l'armée qui s'empara par surprise de la Ville sainte et fit de lui un otage. — [5] *Et l'assiégea* (*vayiaẓar*, prétérit hiphil de *ẓarar* [צָרַר] *ou* prétérit *kal* de *ẓûr* [צוּר], il a assiégé, combattu). Le premier siège de Jérusalem et le transfèrement de quelques Juifs et d'une partie des vases sacrés à Babylone eut lieu la troisième année de Joachim, comme Daniel l'atteste ici très pertinemment ; c'est ce fait d'armes qui marque le commencement de sa captivité. Les rationalistes qui croient en savoir plus long que notre prophète prétendent trouver une contradiction entre ce passage et « l'histoire documentée » (Le livre des Rois et Jérémie). Ils regardent cette date de la première déportation comme occupant le premier rang dans ce que Lengerke appelle les « inexactitudes historiques » (*Historischen Unrichtigkeiten*) de Daniel. Cette asser-

tion a été réfutée dans les pages qui précèdent (*Introd.*, pp. 305, 318 et 334). Nous avons montré qu'il n'est pas vrai que, dans les versets 1 et 2 du XXIVe chapitre du second livre des Rois, l'événement que Daniel place (I, 1) dans la troisième année du règne de Joachim soit arrivé dans la quatrième, dans la sixième ou dans la huitième année de ce règne, comme quelques critiques l'ont imaginé. Le texte du livre des Rois ne marque pas l'année de l'assujettissement de Joachim à Nabuchodonosor. On lit seulement dans ce passage : « De son temps, » c'est-à-dire dans un temps que l'auteur n'a pas jugé nécessaire de déterminer. C'est Daniel qui nous fait connaître la date précise du siège de Jérusalem et de la soumission du roi de Juda à Nabuchodonosor. Il n'y a évidemment aucune contradiction entre ces textes (Cfr. *Introd.*, pp. 307-309). Le livre des Chroniques ne parle que de la seconde expédition du roi de Babylone en Judée, dans la onzième année de Joachim (Voy. *Introd.*, pp. 309-311). Le fait de la conquête de Jérusalem attesté par Daniel est donc distinct du fait mentionné (IV Rois, XXIV, 1 et II Chron., XXXVI, 7). Cette deuxième conquête de la Ville sainte eut lieu après un assujettissement de Joachim qui, d'après le livre des Rois, avait duré trois ans. Ces trois années furent suivies d'une révolte que Nabuchodonosor fit d'abord châtier par des bandes que lui fournirent les peuples belliqueux voisins de la Palestine. Joachim eut à subir les incursions des Ammonites, des Moabites, des Syriens, tributaires de l'empire babylonien, lesquels fondirent pendant quelques années sur son royaume et ne cessèrent de le harceler (IV Rois, XXIV, 2). Enfin dans la onzième année de son règne, ils investirent Jérusalem, et Nabuchodonosor fit prisonnier Joachim (II Chron., XXXIV, 6), qui mourut bientôt après. Cette seconde expédition de Nabuchodonosor en Judée suppose celle dont Daniel nous révèle la date, que rien ne contredit dans les passages qu'on a essayé de lui opposer.

C'est également à tort que les critiques rationalistes ont cru pouvoir signaler une contradiction entre Daniel, I, 1, et des passages de Jérémie (XXV, 1 et 55, XXVI, 2), dans lesquels la prise de Jérusalem serait, disent-ils, placée dans la quatrième année de Joachim. Maurer, par exemple, se contente de commenter ainsi l'expression « dans la troisième année, » employée par Daniel : *Quod falsum. Cf. Jér.* 25, 1 *al.* C'est là tout l'argument ; et l'on ne se donne même pas la peine de le développer. Cependant — nous l'avons fait voir (*Introd.* pp. 311 et ss.) — il ne saurait y avoir une opposition quelconque entre ces passages.

Jérémie ne nie pas que Nabuchodonosor soit venu à Jérusalem la troisième année de Joachim et il ne dit pas qu'il y soit venu dans la qnatrième année du règne de ce roi. Le prophète des Lamentations prédit seulement des invasions futures et il déclare qu'une période de déportation durera soixante-dix ans. Il se garde bien de dire que ces invasions des Chaldéens n'avaient pas été précédées d'une prise de Jérusalem par Nabuchodonosor dans la troisième année de Joachim. On ne peut donc objecter contre Daniel les écrits de Jérémie. Du premier de ces documents (XXI, 1 et ss.), il suit seulement que, dans la quatrième année de Joachim, des invasions des Chaldéens sont mentionnées comme un événement à venir. Mais il s'agit des campagnes de Nabuchodonosor contre Jérusalem qui eurent lieu dans la onzième année de ce roi, et plus tard sous Sédécias. Il est vrai que Jérémie (XLVI, 2) nous apprend que la bataille de Carchémis eut lieu la quatrième année de Joachim. Mais il n'ajoute pas que Nabuchodonosor n'était pas déjà venu en Palestine et qu'il n'y vint qu'après cette bataille. On n'a supposé que la date, assignée par Daniel à la première prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, était en désaccord avec ces deux passages de Jérémie, que parce qu'on s'est imaginé que la prise de Jérusalem n'avait pas eu lieu avant la bataille de Carchémis, qui fut livrée dans la quatrième année de Joachim. Mais il ne suit aucunement du texte de Jérémie (XLVI, 2), que cette bataille ait précédé le premier siège de Jérusalem par Nabuchodonosor. Jérémie prédit dans ce chapitre que l'armée commandée par le roi d'Egypte à Carchémis sur l'Euphrate serait détruite par les Chaldéens. C'est ce qui arriva la quatrième année de Joachim. Seulement on peut demander pourquoi, à cette époque, Jérémie menace les Juifs d'une nouvelle invasion. Pour répondre à cette question, il faut se rappeler que Joachim avait été établi roi par Necho et que, après avoir feint de se soumettre à Nabuchodonosor, il méditait un mouvement offensif contre ce dernier, pour se rallier au roi d'Egypte, son suzerain. Ce que nous disons sur les dispositions de Joachim à se révolter est confirmé par le fait qu'il s'insurgea trois ans après sa soumission au roi de Babylone (IV Rois, XXIV, 2). Joachim pensait que Necho aurait facilement raison d'un jeune homme sans expérience ; comptant donc sur une victoire de ce roi à Carchémis, il projetait de se joindre au prince, qui l'avait mis sur un trône qu'il risquait de perdre, s'il n'accourait pas à l'aide de son protecteur, pour coopérer avec lui à l'écrasement du roi de Babylone et à la conquête de l'ancien empire assyrien.

Jérémie qui, grâce aux inspirations divines, possédait dans une large mesure les capacités d'un véritable homme d'Etat, voyait que la politique du roi de Jérusalem menait à une catastrophe terrible. Il blâma donc les mesures impolitiques qui se tramaient dans l'entourage du souverain ; et il prédit qu'il n'y a pas à compter sur la victoire de Necho. Il suivait de là que Joachim n'avait pas à se préparer à renouer l'alliance avec lui, et à se révolter contre Nabuchodonosor, qui ne manquerait pas de le châtier de sa défection. En prophétisant les victoires de Nabuchodonosor, Jérémie montre qu'il avait connu surnaturellement que Dieu abandonnerait Joachim et ses deux successeurs à leurs vues étroites, à l'esprit de démence et d'aveuglement.

On ne trouve donc dans les passages visés de Jérémie absolument rien qui démente le fait attesté par Daniel. Il n'y a aucun écrit sacré ou profane qui permette à des critiques modernes, qui n'ont que des notions imparfaites de l'histoire babylonienne, de prétendre que Daniel « trompe leurs légitimes espérances, lorsqu'il parle d'une prise de Jérusalem par Nabuchodonosor dans la troisième année du roi Joachim, 507 av. J.-C. » Ils ne sont aucunement autorisés à dire qu'ils « savent par Jérémie, témoin contemporain et oculaire, que Nabuchodonosor n'a envahi la Syrie pour la première fois qu'à la suite de la bataille de Circesium (ch. XLVI, 2) dans l'année 606, et qu'en décembre 605, il n'avait pas encore atteint la Judée (XXXVI, 9 et 10.) » Ce dernier passage, emprunté à Jérémie, n'offre encore qu'un trait impuissant (*telum imbelle*), qui n'atteint pas Daniel. Il s'agit là du jeûne que Joachim fit publier dans la cinquième année de son règne et dont nous avons exposé le motif, dans l'*Introduction*, pp. 331-333.

2. Et le Seigneur mit dans sa main[f] Joachim, roi de Juda, et une partie des vases[g] de la Maison de Dieu, et il les envoya[h] dans la terre de Sennaar[i], dans la maison de son dieu; et il fit déposer[k] les vases dans la salle du trésor de son dieu[l].

[f] *Dans sa main, beyadô* (בְּיָדוֹ), c'est-à-dire en son pouvoir. Dieu livra Joachim à Nabuchodonosor, et le roi maudit de Jérusalem devint tributaire du royaume chaldéen. Cet assujétissement dura trois ans, après lesquels il se révolta, ainsi que nous l'apprend le quatrième livre des Rois (ch. XXIV, 1). —

g *Une part de* (*miqeżat*, מִקְצָת, de קְצָת, forme abrégée de קְצָאת ; קָצָה, il a ruiné ; — Pihel, il a coupé) ; קָצָה, fin, extrémité, partie. On peut regarder מִ (mi) comme un préfixe préformant : c'est ainsi que l'entend la Vulgate (*partem vasorum*). D'autres prennent מִ pour la préposition מִן (*min*), *de*, avec omission du *dageš* qui devrait se trouver dans le ק, omission qui se rencontre fréquemment. Théodotion l'a ainsi entendu, et il traduit ἀπὸ μέρους τῶν σκευῶν (*de parte vasorum*). Il ne peut être question de « la fin des vases, » si ce n'est en prenant le mot « fin, » pour « une extrémité, un bout, une part » (le bout extrême d'une série d'objets) des vases. Daniel s'exprime très correctement. En effet, dans cette première expédition, Nabuchodonosor se contenta de faire Joachim tributaire et emporta du temple seulement *une part* des trésors qui s'y trouvaient. Sans doute, il avait fixé une somme qui fut parfaite avec une partie des vases sacrés. Sous Joachin ou Jéchonias, Nabuchodonosor emporta une autre portion de ces trésors (IV, Rois, XXIV, 13) avec le roi et sa famille (IV, Rois XXV, 13-17 ; Jérém., XXVII, 18-22). Dans une troisième et dernière invasion, sous Sédécias, lorsque le temple fut détruit, tous les trésors furent emportés. Une partie de ces trésors fut reportée à Jérusalem sous Cyrus (Esdras, 1, 7), et une autre partie sous Darius (Esdr., VI, 5). — h *Et il les envoya*, il les fit venir (*vayebî'em* ; de *bo'*, בּוֹא, venir ; prétérit *hiphil*, הֵבִיא, il a fait venir, il a envoyé, fait entrer) ; Vulgate : *asportavit* ; mais le texte donne plutôt à penser que Nabuchodonosor se contenta d'expédier sous escorte les objets dont il s'était emparé. — i *La terre de Sennaar*, la Babylonie (Genèse, X, 10 ; XI, 2 ; Josué, VII, 21 ; Isaïe, XI, 11 ; Zachar., VI, 11). On suppose que, dans les passages d'Isaïe et de Zacharie, cette expression est simplement poétique, mais rien ne prouve qu'elle ne fût pas employée aussi dans le langage vulgaire. Le livre de Josué (VII, 21) fait mention d'un « manteau de *šinḥar'* (*'adderet šinḥar*). On sait d'ailleurs que, dans les plus anciens temps, les Babyloniens étaient renommés pour l'art de nuancer les étoffes (Pline, *Hist. Nat.*, cap. VII, 21) (1). —

(1) La signification de ce nom est incertaine. De prime abord on serait porté à rattacher l'hébreu *šinḥar* (שִׁנְעָר) à *šenēy* (deux, שְׁנֵי) et *nahar* (fleuve). La forme *Sennaar* indiquerait une juxtaposition de ces deux mots. Le composé signifierait « (pays) des deux fleuves, » Mésopotamie, la plaine située entre le Tigre et l'Euphrate. Oppert s'est arrêté à cette étymologie. Le changement du *ḥaïn* (ע) par un

[k] *Et il les fit déposer*. On rend le second הֵבִיא par « déposer » (Sept. 'απηρείσατο, il convoya sûrement; Vulgate, *intulit*); mais c'est le même sens : il les fit venir, conduire dans... Daniel, emploie ici le verbe *bo'* comme devait le faire un écrivain qui n'oublie pas qu'il est auprès des vases à Babylone. — [l] *Dans la maison de son Dieu*, sans doute le temple de Bel ou du dieu, que, dans les inscriptions, Nabuchodonosor appelle Mérodach. Daniel indique d'abord le lieu d'une manière générale (la Babylonie), puis le sanctuaire et enfin la chambre du trésor affectée à l'idole du roi. C'est ce que C.-B. Michaelis remarque très justement en ces termes : « Nec ταυτολογία censeri debet, quod vasa esse dicuntur delata, primo quidem *in terram Sinear*, tum vero *in domum deorum suorum*, et denique *in domum thesauri deorum suorum*. Sic enim, 1) locus communis, 2) specialis, et 3) specialissimus, ad quem illa devenerint, designatur. » Il s'agit peut-être là d'un temple ou laraire qui se trouvait dans le palais. C'était un hommage que Nabuchodonosor faisait à son dieu, pour le remercier de ses victoires et pour établir la supériorité de ce dieu sur les dieux des nations vaincues. Abydène dit que Nabuchodonosor se disait descendu de Belus, et qu'au retour de ses expéditions ce prince se plaisait à orner le temple de cette divinité des dépouilles qu'il avait prises sur ses ennemis.

hé (ה) n'y aurait pas fait un obstacle insurmontable, quoiqu'en ait dit Renan. Mais il nous semble que les Sémites auraient ici employé les duels *šenayim, naharayim* (cfr. *'Aram naharayim* = la Syrie des deux fleuves). Nous ferons la même observation pour l'étymologie qui remplacerait *nahar* par *ḥir* (עִיר), ville : on aurait dit *ḥaraim* (deux villes).

Eberhard Schrader s'est arrêté à cette dernière étymologie, et il rattache le mot Sennaar à l'assyrien *Sani-ḥira* qui signifie « le pays des deux villes (Sumir et Accad) (*Keilinschriften und das Alte Testament*, 1872, p. 34). Lenormant a tenté d'identifier Sumir et Sennaar ou *sinḥar* et il a trouvé des exemples de permutation de *ng* ou *nḥ* (ע) en *m*. On sait d'ailleurs que le ע a un son tout à la fois guttural et nasal, tellement que beaucoup d'hébraïsants ont figuré cette lettre par *ng*. D'un autre côté, on sait que l'assyrien laisse s'évanouir les gutturales. Dans la seconde édition de son livre (1883), Schrader identifie aussi *sumiri* avec l'hébreu *sinḥar*.

Ainsi, *su-mi-ir* a pu donner les formes *šumger* (l'hébreu שִׁמְעֶר), *sungêr*, *šungir* (prononcé שִׁנְעָר) qui revient à la forme hébraïque. *Sinḥar* ou Sumer désigne la partie méridionale de la Mésopotamie ou la basse Chaldée, et Accad (avec la ville d'Agade, nom que les Sémites ont transformé en *Akkadu*) désignait la partie septentrionale.

Après avoir dit que le Seigneur livra Joachim au conquérant babylonien, Daniel n'insiste pas sur les événements relatifs à ce roi (sa dépendance comme tributaire de Nabuchodonosor et sa révolte, que nous apprenons par le livre des Rois, XXIV, 1). Il se préoccupe surtout des vases sacrés. Le jeune Israélite ne pouvait pas s'empêcher d'être profondément impressionné, en pensant que les vases du temple de Jéhovah étaient devenus comme un trophée de la victoire remportée par Bel-Mardouk sur le Dieu de Juda. Le souvenir de ces vases persiste dans son esprit, et il marque l'émotion qu'il éprouve à ce sujet, en revenant sur ces objets qui lui tiennent à cœur, et en indiquant d'une façon plus précise le lieu où ils furent déposés.

Quelques rationalistes n'ont pas compris le motif de cette répétition : « Et il porta les vases... » Il s'en est trouvé qui ont voulu conclure de ce texte que Joachim avait été aussi envoyé à Babylone. Hitzig, suivi par Kranichfeld, rapporte le suffixe de *yebi'em* à Joachim et aux vases sacrés, à cause de la répétition des mots « et les vases. » Ces critiques prouvent ainsi qu'ils n'ont pas saisi le motif de l'insistance de Daniel à ce sujet. Pour prouver que ce suffixe ne doit pas être limité aux vases, Hitzig prétend encore que, « si l'on ne trouvait pas, dans ce passage, que Nabuchodonosor a aussi déporté des hommes, on ne le trouverait nulle part, et que cependant ce fait devrait être mentionné, puisque, au troisième verset, l'auteur sait qu'il y avait des captifs à Babylone (cfr. 5, 13), tandis qu'il ne dit plus rien des vases. » Ce critique ajoute que « les deux premiers versets ne sont motivés par rien, s'ils n'ont pas pour but d'indiquer comment il se fit que Daniel et ses amis furent élevés à Babylone ; » et il termine son raisonnement par cette interrogation qui lui paraît impliquer une preuve de sa thèse : « Nabuchodonosor a déporté des gens du sang royal (vs. 3), pourquoi n'aurait-il pas déporté aussi le roi lui-même » (*Leute von Königlichen Geblüte weggeführt hat* (vs. 3), *warum nicht auch den König selbst?*). La réponse à cet argument si bizarre est trop facile, pour que nous nous y arrêtions longtemps. Il suffit de répondre que Nabuchodonosor a pu très bien envoyer à Babylone des captifs sans être tenu pour cela d'y envoyer leur roi : il a pu se contenter, comme nous le savons d'ailleurs, de le soumettre à sa domination, en lui imposant un tribut. Ainsi, il n'est pas dit, dans ces deux versets, que Nabuchodonosor ait envoyé des captifs en Babylonie. Mais, quoi qu'en dise Hitzig, la déportation de quelques individus peut être mentionnée au troisième verset,

quoiqu'elle ne l'ait pas été dans les deux premiers, et c'est précisément parce que Daniel en parle d'une manière expresse au troisième verset, qu'il était dispensé d'y faire allusion dans le verset précédent. Aussi, Ewald n'a-t-il obéi qu'à son imagination, lorsqu'il a introduit dans sa traduction de ce texte que : Joachim et « les plus nobles du pays » furent livrés par Dieu à Nabuchodonosor, qui les fit porter dans la maison de son Dieu. Il ne suit pas, d'ailleurs, du silence gardé dans les deux premiers versets, sur les captifs, que ces versets n'aient pas pour but de nous faire connaître comment Daniel et ses compagnons furent déportés à Babylone. Ces versets nous montrent des événements qui amenèrent la captivité de ces jeunes gens.

Du reste, Hitzig a très bien compris que l'application du suffixe à Joachim et à d'autres Juifs est exclue par la connexion de *yebi'em* avec *bēyṯ 'elohayv*, prononcez : *bēt élohav* (la maison de son dieu), puisque c'est pour supprimer cet obstacle qu'il prétend que *bayṯ* signifie ici « le pays. » Il allègue à ce sujet Osée, VIII, 1 ; IX, 15 ; cfr. IX, 3. — Ruth, II. 12. Mais ces textes ne prouvent pas que *bēyṯ* ait le sens « de contrée. » Dans les deux premiers, *bēyṯ Yehovah* (maison de l'Eternel) et *bēyṯi* (ma maison) signifient « le temple » de Jérusalem ; et au verset IX, 3, le prophète, voulant désigner la Palestine, se sert de l'expression « terre de l'Eternel » (*'ereż Yehovah*). Le passage du livre de Ruth ne mentionne pas le mot *bayṯ*, et il n'offre rien qui ait trait à la question qui nous occupe. Kranichfeld, qui adopte l'opinion d'Hitzig, veut que *bēyṯ 'elohayv* (maison de son dieu) soit employée pour désigner la terre de Sennaar considérée surtout comme « habitation des dieux » (*überhaupt als Wohnstätte der Götter*), et il renvoie à Exod., XXIX, 4, 5 ; Nombr., XXXV, 34 ; Ezéch., XXXVII, 27 ; Ruth, II, 12). Dans le premier de ces passages, Dieu dit : « Et j'habiterai (*vešakanṯi*) au milieu des enfants d'Israël, et je serai leur Dieu ; » au livre des Nombres, Dieu dit encore : « C'est moi qui suis le Seigneur, qui habite (habitant, *šoken*) au milieu des enfants d'Israël. » Dans le livre d'Ezéchiel, nous lisons ces paroles : « Mon tabernacle (*miškant*) sera en eux et je serai leur Dieu. » De ces passages, il faut conclure que Dieu habitait au milieu des enfants d'Israël ; mais on se demande, sans obtenir de réponse satisfaisante, ce que cela prouve en faveur de la thèse des deux critiques, et comment on peut inférer de là que, dans le passage de Daniel, l'expression (maison de son Dieu) signifie « contrée de son Dieu. » Aucun des textes allégués ne prouve que dans ce passage le mot *bayṯ* (maison) ait

le sens de « contrée. » Mais, outre que, dans notre texte, la contrée a été désignée (la terre de Sennaar) et qu'on ne voit pas alors, dans quel but Daniel aurait tenu à apprendre à ses lecteurs que ce pays était l'habitation des dieux de Nabuchodonosor, il est facile de voir que, après avoir modifié le texte du prophète en remplaçant « la maison de *son Dieu* » par « habitation de *ses dieux*, » Kranichfeld n'a pas prouvé sa thèse. Sans doute, c'est des « dieux » que Daniel aurait dû parler, s'il avait eu en vue la Babylonie, car cette contrée n'était pas seulement et spécialement la « demeure » du dieu préféré de Nabuchodonosor, mais de ses dieux. La Babylonie comprenait des temples élevés à un grand nombre de dieux et de déesses. Mais Daniel aurait pu avoir des raisons fondées sur des faits, de considérer le temple où Nabuchodonosor déposa les vases sacrés du temple de Jérusalem, comme une espèce de panthéon des divinités chaldéo-babyloniennes. L'expression « maison de son dieu » qu'il emploie ne peut désigner qu'un temple de Bel-Mérodach où Nabuchodonosor adorait le dieu auquel il attribuait ses victoires. C'est le sens généralement adopté [Les LXX et Théodotion : οἶκον τοῦ θεοῦ αὐτοῦ ; la Vulgate : *domum dei sui;* Lengerke : *Haus Seines Gottes, Seines Götzen* ; Maurer : *Intelligendum videtur templum Beli, summi Babyloniorum numinis* ; Hitzig traduit le second membre de phrase *bēyṯ 'ôṣar 'elohayv* par *in den Tempelschatz*, donnant à *bayṯ* le sens de « Temple ; » Stuart : *the house of his god... to the treasure-house of his god* ; Reuss : « au temple de son dieu. » Mais on peut croire que le temple dont il s'agit fut, comme l'entend C.-B. Michaelis, un oratoire antique qui faisait partie du palais de Nabuchonosor, et il peut se faire que ce sanctuaire comprit les idoles des principales divinités auxquelles ce roi rendait un culte. De la sorte Daniel a très bien pu dire « dans la maison de ses dieux » [cfr. Rosenmüller : *in domum*, i. e. idolea deorum suorum]. Quoiqu'il en soit, l'observation relative au mot *bayṯ* suffit pour renverser le système d'Hitzig. L'application du suffixe à Joachim est rendue impossible par la connexion qui se trouve entre *yebî'em* et *bēyṯ 'elohayv* (dans la maison de son dieu).

C'est encore sans fondement qu'Hitzig prétend que, si l'expression *bēyṯ 'elohayv* désigne le temple, il faudrait qu'elle fût précédée de la préposition אֶל (dans, vers). Il nous convie fort inutilement à consulter Zach., XI, 13 ; Genèse, XXXI, 4 ; Is., XXXVII, 23. Keil remarque, en effet, très justement, à propos de ces passages, que cette préposition s'y trouve, placée seulement devant des objets vivants et parce qu'elle y est nécessaire,

mais non pas devant les objets inanimés, tels que *bayt* du verset de Daniel, où l'objet spécial du mouvement est suffisamment indiqué par l'accusatif. On est donc forcé de reconnaître que, quoique le verbe avec son suffixe pût comprendre Joachim, il faut cependant exclure ce roi de la déportation à cause de ce qui suit, car évidemment il ne fut pas déposé, avec les vases, dans le temple de Bel. Le suffixe se rapporte donc aux seuls vases que Daniel vient de mentionner en dernier lieu. C'est ce que Lengerke a lui-même reconnu, en disant que, dans ce passage, « il n'est pas dit que Nabuchodonosor ait transporté Joachim à Babylone (*es ist nicht gesayt, dass Nebukadnezar auch den Joakim mit nach Babylon geführt habe*), et il ajoute « qu'en tout cas il faut rapporter le suffixe de *yebî'em* uniquement à *kēlîm*, qui en est le plus voisin » (*jedenfals aber müssen wir das suffixum..... hier einzig auf das zunächstvorhergehende* כלים *beziehen*), car l'auteur n'a pas pu penser que Joachim fut transporté (avec les vases) dans le Temple » (*da doch der Verf. nicht meinen konnte, Nebukadnezar habe auch den Joakim mit in den Tempel gebracht*). Mais il ne peut pas s'expliquer la répétition de l'expression « et les vases, » qu'en l'attribuant à un « langage embarrassé » (*die schwerfällige Sprache*). Maurer, qui a reconnu aussi qu'il s'agit seulement des seuls vases (*Joakimum quoque delatum in templum dici non est probabile. Itaque sola vasa intelligunt, quorum proxime antea mentio est facta*), ne s'explique la répétition de *ve'eṯ hakkelim* (et les vases) qu'en disant que cette manière de parler est brute et irrégulière (*rudis et inconditus est hic dicendi modus*). Mais la tournure de la phrase ne paraît étrange à ces critiques que parce qu'ils n'ont pas compris que les vases étant l'objet des préoccupations de Daniel, celui-ci les mentionne de nouveau, sous l'empire d'une profonde émotion. L'attention du jeune captif, en effet, se portait surtout sur la profanation de ces vases, dont la capture était regardée par les païens comme une attestation de la supériorité de leurs dieux sur le Dieu d'Israël. C'est pourquoi la pensée de Daniel se reportait vivement sur ces objets sacrés, il insiste et il répète : « Et les vases... » A en juger d'après les apparences, le vrai Dieu était devenu vassal du faux dieu de Nabuchodonosor. Dans toute la période de la Captivité, Dieu semble, en effet, s'annihiler : c'est comme une disparition de l'Eternel du sein de la création. Aussi, devons-nous comprendre que cet emprisonnement des vases du temple de Jéhovah est surtout mentionné parce qu'il motive une intervention surnaturelle du vrai Dieu. Cette profanation des vases sert donc d'introductien au sujet qui va se

développer dans le livre de Daniel : le prophète aura la mission de montrer l'établissement de l'autorité de Dieu et de son Christ sur les royaumes du monde, de sorte que, malgré sa captivité, l'Eternel règne et commande toujours.

Daniel nous fera bientôt comprendre (vs. 8) que sa foi ne se laisse pas égarer au milieu des fluctuations du monde visible. Même à travers les insultes qui sont faites à l'Eternel, le jeune otage ne cesse de voir son Dieu dans sa majesté et dans sa toute-puissance. Il s'élève au-dessus des choses créées jusqu'à la plus parfaite des certitudes qui est Dieu, et il comprend qu'il doit continuer à rendre témoignage à son règne, au milieu des païens et à la cour de Nabuchodonosor. Cette conduite vaudra à Daniel de nouvelles faveurs divines : les rayons de la pure lumière du Très-Haut pénètreront dans son âme comme dans un sanctuaire. L'Esprit éternel se révèlera à lui et fera résider dans son cœur l'intelligence et la sagesse. Dieu se servira ensuite du jeune déporté pour témoigner, par les révélations qu'il lui accordera, qu'il n'a pas cessé de prendre en main le gouvernement des peuples et qu'il est toujours roi sur la terre. Daniel sera chargé de montrer que tout obéit à une pensée de l'Eternel, et que le peuple d'Israël sert encore cette pensée dans les « jugements » qu'il encourt, même dans le jugement le plus redoutable qu'il pût subir au point de vue humain, dans l'anéantissement de son royaume et dans sa dispersion sur un sol étranger.

C'est aussi sans motif qu'on a voulu trouver une contradiction entre ce verset et le passage du chapitre cinquième (ch. V, 2, 3). Balthasar avait de nombreux serviteurs et il ne leur fut pas difficile d'aller dans le temple et d'en rapporter les vases sacrés du temple de Jérusalem. Daniel ne dit pas ici expressément que ces vases se soient trouvés dans le palais. Nous ignorons d'ailleurs dans quel lieu se trouvait la chambre du trésor du dieu Bel.

Une autre objection est tirée du livre des Paralipomènes dans lequel nous lisons que Nabuchodonosor transporta *dans son palais à Babylone les vases du temple de Jérusalem* (ch. XXXVI, 7). Mais la réponse est facile : il suffit de savoir que le terme du texte *hèikal* (הֵיכָל) qui signifie « palais » se prend aussi souvent pour « temple. » On nommait *heikal* un bâtiment grand et somptueux (de l'accadien *é-gal* = maison grande ; cfr. l'arabe הִיכל, être grand, élevé, fier, altier). Ainsi ce mot désigna très bien un palais ou un temple.

Il est bon, du reste, de savoir que Nabuchodonosor s'empara

des vases et des richesses du temple à trois reprises différentes : 1° Il enleva *une partie* des vases d'or la première fois qu'il prit Jérusalem sous Joachim ; et ces vases envoyés à Babylone (Dan., I, 2), furent profanés par Balthasar (V, 2), et reportés à Jérusalem, une partie sous Cyrus (I, Esdr., I, 7), et le reste sous Darius (Ibid. VI, 5); 2° Nabuchodonosor prit tout ce qui restait de vases d'or dans le temple *et il les brisa* (IV, Rois, XXIV, 13), la seconde fois qu'il prit la ville, la onzième année du règne de Joachim, et sous Joachin ; 3° il pilla encore le temple et il fit enlever tout le cuivre et tous les vases et colonnes de bronze qu'il y trouva avec les vases d'or et d'argent sous Sédécias (IV, Rois, XXV, 13-17). Nous savons par Baruch (I, 7, 8) que Sédécias avait fait faire de nouveaux vases d'or et d'argent, car le service du temple continua sous son règne ; ce sont ces vases qui furent enlevés au dernier siège.

Rappelons enfin que, à propos de l'envoi d'une partie des vases sacrés du temple de Jérusalem à la trésorerie du Temple de Bel à Babylone, Lengerke prononce l'oracle que voici : « Nabuchodonosor est déjà ici le type d'Anthiochus qui pilla également le trésor du Temple ». Nous avons montré (*Introd.* pp. 249 et ss.) ce qu'il faut penser de cette assertion gratuite et si peu concluante en faveur de la pseudo-légende adoptée par le critique prussien.

3. Et le roi commanda[m] à Aspenaz[n], chef[o] de ses eunuques[p], d'emmener[q] [quelques-uns] des enfants d'Israël[r], de la race royale[s] et des *partemim*[t] ;

[m] *Commanda.* L'expression *vayo'mer le* (וַיֹּאמֶר לְ) signifie commanda, ordonna. Le verbe אָמַר (il a dit, il a parlé) prend ce sens lorsqu'il est suivi d'un infinitif précédé du préfixe לְ. — [n] Pour l'étymologie de ce nom, voy. *Intr.*, p. 145. — [o] *Rab* רַב (grand, beaucoup), se prend substantivement pour « préfet, prince, maître (Cf. *Rab-šaqeh*; ou plutôt *rab-sak*, composé hybride que Norris traduit très bien par « grand chef » [*great head*], titre qui convient mieux à un homme de guerre que celui d'échanson [de *šiqqû*, boisson ; en accad. *sak*, tête, pointe, chef]; *Rab-habbayt*, préfet de la maison [royale]). Dans le Nouveau-Testament ῥαββί (mot auquel se rattache le nom de *rabbin*) indique plus spécialement un maître qui instruit, qui fait profession d'enseigner. — [p] *Sarisiav* (ses eunuques), de *saris* (סָרִיס ; — סָרַס, *castravit*), mot qui a le sens de châtré, eunuque et qui signifie aussi quel-

quefois, économe, officier de la cour, grand chambellan, maître du palais, chargé du harem (LXX et Théodotion : ἀρχιευνοῦχος) et de la maison d'un roi d'Orient. Les eunuques ne se contentèrent pas de présider à la garde des gynécées ; ils devinrent les confidents et les premiers ministres des souverains. Ainsi, de nos jours (1882), à Constantinople, le *Kislar-Aghassi* (préfet des filles) ou Grand-Eunuque a une influence prédominante sur le Sultan. Ethiopien d'origine, ancien esclave de la sultane Validé, Bergham agha, commande au harem impérial, fait de la politique, dirige Abd-ul-Hamid et domine par lui tout l'empire. Dans le passage de Daniel que nous examinons ici, l'expression *rab-saris* peut désigner le préfet du personnel du palais, le majordome, le chef qui était chargé de distribuer et de surveiller les services. Aspenaz paraît aussi avoir été chargé de gouverner le *Pædagogium* où étaient élevés les jeunes gens de race, les pages du roi.

[q] *D'emmener*, de faire venir (*lehabî'*, לְהָבִיא), savoir de Jérusalem à Babylone. C'est ainsi que l'entendent C.-B. Michaelis et Rosenmüller. Lengerke pense qu'il s'agit là d'un commandement qui a pour objet des captifs « déjà arrivés » à Babylone. Le texte indique plutôt que Nabuchodonosor, s'étant emparé de Jérusalem, ordonna de choisir, parmi les enfants de race royale et dans la noblesse du pays, les sujets les mieux faits qu'il envoya et fit convoyer comme otages à Babylone, pour y être élevés parmi les pages de son palais. C'est, en effet, ce qui eut lieu la *troisième* année de Joachim. Puis, Nabuchodonosor remontant vers le Nord, rejoignit le gros de son armée et battit les Egyptiens à Carchémiš où il fit de nombreux captifs juifs, syriens et autres qu'il envoya dans la Chaldée (cfr. Berose, *Introd.* p. 305-306, 342). — [r] *Des fils* (mibney, מִבְּנֵי, *de filiis*) d'Israël, c'est-à-dire de la postérité de Jacob ou d'Israël. Ce nom a pendant quelque temps désigné spécialement le royaume des dix tribus qui s'étaient révoltées avec Jéroboam. Mais on comprend que les Judéens ou Juifs aient revendiqué ce titre et qu'ils l'aient employé, selon l'usage primitif, pour désigner le peuple élu. C'est dans ce sens que Daniel le prend ici. — [s] Littér. *de la race de la royauté*, c'est-à-dire des descendants de David. Il n'est pas dit ici expressément que Daniel fut lui-même de la race des rois de Juda. Mais on ne pourrait pas non plus conclure du texte qu'il n'était pas un membre de la famille royale. En tout cas, il appartenait à une des deux catégories indiquées. — [t] La véritable étymologie de ce mot est inconnue ; et on ne saurait être étonné de notre ignorance à ce sujet, lorsqu'on sait combien est res-

treint le nombre de mots de la langue hébraïque qui sont parvenus jusqu'à nous. Les conjectures des hellénistes, des éranistes et des sanscritistes ne sont pas sérieuses (Voy. *Introd.*, pp. 110-113). D'ailleurs, même en connaissant l'origine du mot *partemim*, nous pourrions fort bien ignorer encore le sens technique et spécial de ce mot. Le premier livre des Machabées mentionne les Assidéens « qui étaient les plus vaillants d'Israël » (ch. II, 42). Nous connaissons la signification étymologique de ce mot (*ḥasîd* bon, pieux) Mais ce renseignement ne satisfait guère notre curiosité au sujet du groupe d'individus qui étaient compris sous cette dénomination. Le nom des Pharisiens qu'on dérive de la racine hébraïque *faraš* (il a séparé) signifierait « séparés ; » le nom des Saducéens se rattache à un mot hébreu *żadîq*, adj. (juste) et ces sectaires seraient des *żadîqim* ou des « justes, » si toutefois ils ne se rattachent à un des divers Sadoc (*żadoq*, juste), qui sont connus dans l'histoire. Que saurions-nous pourtant des Pharisiens et des Saducéens, si nous n'avions que les écrits de l'Ancien-Testament? L'Ancienne littérature des Hébreux, les ouvrages qui auraient pu nous renseigner sur beaucoup d'institutions de la nation juive, avant ou après la Captivité, ne sont pas parvenus jusqu'à nous. Nous ne devons dès lors pas être étonnés que divers problèmes, relatifs à d'anciennes classes sociales, à des fonctionnaires de l'armée ou de la cour, n'aient pas reçu une solution satisfaisante. En ce qui concerne le mot *partemim*, l'étymologie sémitique proposée par Saadia (*feri*, פְּרִי , fruit; mot qui prend aussi le sens d'« enfant, » et *tamîm*, תָּמִים parfait, intègre) indiquerait peut-être des enfants appartenant à une classe sociale regardée comme plus parfaite, plus noble que les autres. L'explication que nous avons proposée (*Ibid.*, p. 113) permettrait de songer à des officiers d'élite, qui auraient dû leur nom à l'impétuosité, et la bravoure qu'ils montraient dans les combats. Ils auraient pris un nom qui aurait indiqué des hommes redoutables, des guerriers intrépides, des héros (Cfr. le mot *'el*, אֵל, qui signifie fort, robuste, héros). La version arabe traduit *partemim*, par « fossoyeurs, agriculteurs, » de *farat*, scindere ; — il y a des fossoyeurs *ense et aratro*. On pourrait croire ainsi qu'il s'agit d'un parti ardent de l'aristocratie, qui fomentait la haine de l'étranger, d'une confrérie analogue à la secte des Zélotes (*qannaïtes*), parti politique prédominant qui se forme plus tard. Mais l'emploi de ce mot dans le livre d'Esther (1, 3; VI, 9) nous porte à lui donner le sens d'officiers du roi, gardes du corps, courtisans qui auraient formé un corps militant renommé par sa bravoure. En

un mot, les *parṭemim* auraient été chez les rois de Jérusalem ce qu'étaient chez les Francs les *leudes* (ou les « gens » du roi), les suivants, les compagnons, les *antrustions*, c'est-à-dire les fidèles ou féaux du roi. L'auteur du livre d'Esther put ainsi se servir de ce mot pour désigner les personnages qui entouraient les rois de Perse et que Xénophon désigne sous le nom d'ἔντιμοι (honorables) et ὁμότιμοι (égaux en rang ; cfr. les pairs de France et de divers seigneurs). Le sens général du mot *parṭemim*, indiqué par le contexte, désigne de la sorte des hommes distingués et occupant un rang considérable, dans la partie militante et politique de la nation juive, au temps de la Captivité.

4. Jeunes gens[u] sans tache[v], et de bonne mine[x], et intelligents dans toute sagesse, comprenant la science, et sachant la reflexion[y], et capables de servir[z] dans le palais du roi; et pour les instruire dans la littérature et dans la langue des Chaldéens[a].

[u] Le mot *Yeladim*, יְלָדִים, signifie ici, non pas de jeunes enfants, mais des adolescents, des jeunes gens de douze à quinze ou dix-huit ans. Par lui-même, ce mot ne détermine pas l'âge (יֶלֶד, enfant, garçon, jeune homme). Mais les qualités de l'esprit qui leur sont attribuées semblent exiger un certain développement. Chez les Perses qui avaient copié, en beaucoup de choses, les usages assyrio-babyloniens, l'éducation des jeunes gens destinés au service du roi, commençait à l'âge de quatorze ans (Platon, *Alcib.*, I, § 37). Ils entraient au service à dix-sept ans (Xénophon, *Cyropédie*, I, 2). Voyez au sujet de cet usage chez les Assyriens, *Introd.* p. 15. — [v] Le mot « tache » est exprimé dans le texte par le mot *me'ûm* (מְאוּם que l'on écrit aussi מוּם.) Les Septante le traduisent par le mot grec μῶμος qui a le même sens. Ce mot hébreux n'a pas été mentionné par les rationalistes comme un emprunt fait au grec. Il se trouve mentionné dans le livre de Job [XXXI, 7], et il doit être classé parmi les mots qui appartenaient à une souche commune des langues sémitiques, ou du moins parmi les mots que ces langues ont pu s'emprunter à une époque très ancienne. Cfr. *Introd.*, p. 85. — [x] *Et de bonne mine*, beaux de visage, d'un bel aspect, beaux à voir : *tob*, bon, beau, agréable, aimable. Les princes ont de tout temps choisi de beaux hommes. Cette sélection du personnel est en usage en Orient, par exemple, en Turquie et en Perse. On veut que tout ce qui entoure

le prince soit beau, magnifique, et propre à satisfaire les yeux. Quinte-Curce dit très bien à ce sujet : *Hominibus barbaris in corporum majestate veneratio, magnorumque operum non alios capaces putant, quam quos eximia specie donare natura dignata est* (17, 5, 29). Daniel indique ici trois qualités physiques (jeunes, sans défauts et beaux), et il ajoute trois qualités intellectuelles. — [7] *Intelligents dans toute sagesse*, (*science*). La Vulgate traduit par *eruditos omni sapientia*. Mais évidemment, ils ne sont instruits que *potentiâ*, *non actu*, car précisément il s'agit de les instruire, de les élever. Le mot *maskkilim* que nous traduisons par « intelligents » est un participe hiphil d'une racine *sakal* (שָׂכַל), qui a le sens de regarder attentivement. Les jeunes gens dont il s'agit ici doivent être portés à regarder, à réfléchir, ayant les qualités que nous supposons lorsque nous disons d'un enfant qu'il est intelligent, qu'il est apte à apprendre, qu'il a l'esprit ouvert. Il s'agit de la facilité que l'on a à comprendre, de la capacité, et non pas de la science acquise ; de *l'aptitude* à apprendre plutôt que de l'*habitude acquise* ou de la science. Ces jeunes gens doivent être propres à être instruits « dans toute sagesse. » Le mot *ḥokmah* (חָכְמָה) a un sens étendu, en hébreu, et emporte dans son sens large la connaissance de toutes choses. La sagesse (subjective) comprend les diverses branches des connaissances humaines (grammaire, rhétorique, philosophie, sciences religieuses, sciences physiques), etc. Le texte ajoute que les candidats dont il s'agit doivent *comprendre la science* ou être *aptes* à réfléchir, à discerner (*mebînei*, מְבִינֵי emporte l'idée de discerner entre les choses, d'analyser leurs propriétés et leurs relations), à faire des progrès dans la connaissance (*maddaḥ*, מַדָּע) et à devenir experts en science. Cette accumulation de différentes expressions à peu près équivalentes quant au sens est conforme au génie hébraïque. Elle sert à désigner l'intensité de la pensée.

[8] Outre les dispositions naturelles propres à acquérir les sciences, les jeunes pages devaient avoir la force ou plutôt la capacité *koaḥ*, כֹּחַ, force, capacité, habileté, faculté) de faire le service du palais. La Vulgate traduit très bien l'expression *laḥamod* (לַעֲמֹד), qui signifie « pour se tenir debout, » mais qui a aussi le sens de « servir. » Ce verbe indique l'attitude des serviteurs prêts à obéir aux volontés de leur maître. Ainsi, les jeunes gens choisis doivent pouvoir être un jour en état d'occuper les divers emplois, les charges qui se rattachent au service du roi. — [9] *Le livre ou la littérature des Casdim*. — Après les dé-

2

couvertes récentes de l'assyriologie, nous pouvons aujourd'hui comprendre ce qu'il faut entendre par la littérature et la langue des Casdim.

Langue et littérature des Casdim. — Daniel distingue deux choses : le *livre* et la *langue*. Le *livre* (*sēfēr* ou *sēpēr*, סֵפֶר) comprend la littérature (Vulgate, *litteras*), c'est-à-dire les textes, les écrits et les sciences contenues dans ces écrits. Gesenius pense qu'il s'agit là seulement de leur apprendre la signification des caractères écrits de la Chaldée. C'eut été déjà un plus grand travail que ne le supposait ce lexicographe ; car l'étude des caractères supposait une connaissance de deux langues, comprises sous le nom de « langue des Casdim. » Aussi, voyons-nous plus loin (17) qu'il est question de *kol sēfēr*, expression qui désigne « toute la littérature » et non pas seulement toute espèce de caractères alphabétiques. D'ailleurs, c'est en étudiant ces différents caractères que l'on apprenait la littérature et les sciences des Casdim. Ces lettrés (dans Isaïe, *sofēr*, סֹפֵר, signifie lettré, érudit, c'est-à-dire l'homme qui s'occupe des lettres et des livres) écrivaient leurs connaissances, vraies ou fausses, sur des tablettes d'argile, sur des briques, comme celles qui composent la bibliothèque d'Assurbanipal.

La langue des Casdim distincte de l'araméen. — Philon dit que la langue des Hébreux était la langue chaldaïque qui était la langue d'Abraham, et saint Jérôme se demande comment dans ce cas, on ordonne aux jeunes Hébreux d'apprendre une langue qu'ils savaient déjà (*Quod si recepimus, quærendum est quomodo nunc Hebræi pueri quam noverant doceri jubeantur* (ad vers. 3). C'était là une difficulté à laquelle le savant traducteur de la Bible pouvait difficilement répondre de son temps. Il est certain que les Térachites parlaient le chaldaïque ou araméen (Genès., XXXI, 47). Le titre d'araméen est appliqué à Jacob dans le Deutéronome (XXVI, 51). Le langage d'Abraham, originaire de la Chaldée, s'était modifié au contact des Chananéens et avait produit l'hébreu qui constitue une des branches de la famille des langues sémitiques. L'araméen était encore la langue vulgaire de la Babylonie au temps de Daniel (ch. II, 4). Les déportés hébreux l'apprirent aisément.

Mais, jusqu'à l'époque récente des découvertes assyriologiques, personne n'aurait pu interpréter justement l'expression de « langue des Casdim, » dont Daniel se sert. D'après Lengerke, cette expression désignait la langue propre aux barbares chal-

-déens du nord de la Mésopotamie. Maurer, Hævernick, et Winer inclinent vers ce sentiment. C'était bien vague. Mais Lengerke, avait à son service une ressource qui lui fait rarement défaut; il ne voit en Asie que les Perses et il fut une victime de la persanomanie des savants de notre siècle. Il déclare donc que la langue des Casdim est une langue médo-perse (*welche dem medopersischen Sprachstamme angehörte*). On sait aujourd'hui qu'il y avait eu dans le bassin du Tigre quatre langues écrites à l'aide des caractères cunéiformes : l'accadien ou sumérien, l'élamite, le suso-médique et l'assyrien. A proprement parler, ce que Daniel appelait la langue des Casdim était un idiome chaldéo-assyrien, langue sémitique archaïque, passée à l'état de langue savante et sacrée. Mais il faut remarquer que les Assyrio-Chaldéens avaient reçu leur écriture d'un peuple ouralien ou touranien (ougro-finnois, ouralo-altaïque), de sorte qu'il fallait connaître aussi cette langue, afin de lire les textes assyriens. Il était donc nécessaire d'étudier la phonétique et le vocabulaire de la langue accadienne, de l'idiome des inventeurs de l'écriture cunéiforme. Oppert a dit avec raison que les Assyriens « devaient rencontrer assez d'obstacles pour apprendre à lire leur propre langue » (*Rapport à M. le Ministre de l'inst. pub.*, 1866). Il résulte de ces observations que la langue des Casdim comprenait le chaldéo-assyrien ou langue sémitique ancienne et l'accadien, dont la connaissance donnait accès aux écritures sacrées, mystérieuses ou occultes et scientifiques. Fr. Lenormant a pensé que la langue nommée par excellence « la langue des Chaldéens » est « nécessairement l'accadien. » Mais il supposait à tort que l'assyrien était encore, du temps de Nabuchodonosor, la langue vulgaire de la Babylonie. Il dit, en effet : « Les Chaldéens avaient eu beau adopter l'idiome assyrien sémitique comme langue vulgaire, l'antique idiome d'Accad demeurait la langue savante et sacrée de leur caste sacerdotale, à tel point qu'on la désignait comme leur patrimoine propre » (*La langue primitive de la Chaldée*, p. 838). Mais nous ferons voir plus loin (ch. II) que l'assyrien des écrits cunéiformes n'était plus le langage parlé, usuel, à Babylone à l'époque de Daniel. L'assyrien que l'on a découvert de nos jours était une langue classique, littéraire, qui n'a guère varié pendant 1500 et plus qu'elle a été employée. Cet idiome différa bientôt du langage parlé, usuel, à Ninive et à Babylone; et dans les temps rapprochés de la captivité des Juifs, la langue parlée à la cour était l'araméen, ainsi que l'indique Daniel (II, 4). La langue des Casdim persista, comme langue

savante, après la destruction de Babylone, et les scribes sacrés en faisaient encore usage sous le règne d'Antiochus Soter.

La langue des Casdim était donc le chaldéo-assyrien archaïque mélangé d'accadien ; de sorte que comme langue écrite on ne pouvait la connaître que par l'écriture cunéiforme qui impliquait la connaissance de deux langues mortes : l'assyrien ancien (sémitique) et l'accadien (ouralo-altaïque). Ainsi, en définitive, la langue propre aux Casdim ou à la caste qui avait hérité de l'écriture de la population de race touranienne et, croyons-nous, chamitique, comprenait le chaldéo-assyrien des temps anciens et l'accadien. C'est l'ensemble de ces deux langues qu'il fallait posséder pour être en état de lire les textes anciens et pour écrire certains documents officiels et divers actes publics. Les codes, les décisions légales, les droits de propriété dépendant de la connaissance de ces lois, les contrats étaient aussi écrits en assyrien archaïque. Les Sémites babyloniens s'étaient habitués à ces formules, et les *ḥartummim* ou hiérogrammates les avaient maintenues.

Si Reuss s'était donné la peine de se mettre au courant des découvertes assyriologiques, il aurait compris qu'elles jettent un grand jour sur le texte de Daniel, et il n'en aurait pas parlé d'une façon aussi impertinente dans le passage que voici et qui est daté de 1879 : « Il est difficile de dire ce que l'auteur entend par là. Au second chapitre il est dit que Daniel parlait au roi en araméen. Mais ce n'était là qu'un dialecte sémitique assez rapproché de celui de Canaan (1), et, quant à l'écriture, elle devait être à peu près la même des deux côtés, à moins qu'on ne veuille songer aux caractères cunéiformes (?) (2). La dynastie régnante, la cour, la caste lettrée (les mages), parlaient-ils une langue autre que celle des masses, des sujets (3) ? Mais dans ce cas, que nous veut la notice du deuxième chapitre ? Au lieu d'*écriture*, on pourrait aussi dire *littérature*, et admettre que l'auteur ait songé à des livres renfermant la science des mages » (*La Bible*, t. VII, p. 231).

La chose n'est pas aujourd'hui aussi difficile que le suppose le critique rationaliste, et nous allons répondre aux points signalés par des renvois (1). C'est très vrai ; l'araméen était la langue du roi et cette langue ne différait pas beaucoup de l'hébreu (2). Eh bien, oui ! il faut songer aux caractères cunéiformes, à des livres formés de tablettes d'argile et portant des caractères cunéiformes. Reuss qui n'a devant les yeux qu'un pseudo-Daniel vivant au temps des Machabées, trouve la chose étonnante, et il

mentionne ces caractères en les accompagnant d'un point d'interrogation. Mais que prouve ce point d'interrogation, sinon l'ignorance d'un critique tout ébahi de trouver devant lui une révélation qui dérange ses conceptions étroites et bornées. Cette mention de la langue des Casdim offre un argument en faveur de l'authenticité du livre pour un lecteur qui n'aurait pas l'esprit rempli des sornettes de la fameuse critique dite « allemande. » Et ce ne sont pas les points d'interrogation de cette critique qui pourraient affaiblir la portée des déclarations de Daniel (3)! A cette question, la réponse est facile : la cour et la caste lettrée (dont Reuss fait gratuitement des « mages ») parlaient la langue des masses, des Babyloniens, et cette langue était l'araméen. Mais, en dehors de cette langue vulgaire, il y avait une « langue des Casdim, » une langue liturgique, savante, réservée aux lettrés. Voilà ce qu'enseigne l'assyriologie, la science; et voilà ce que Reuss ne pouvait pas apprendre des Lengerke et des autres pseudo-critiques dont il adopte si aveuglément les préjugés et les paradoxes (4). La « notice » du chapitre II vous dit une chose qui est très vraie, savoir que la langue vulgaire de la Babylonie était, à cette époque, l'araméen, laquelle était distincte de la langue des Casdim, langue morte que l'on perpétuait comme chez nous le latin, pour les documents officiels.

Bibliothèque palatine des rois de Ninive. — On sait que cette bibliothèque en briques, établie à Ninive, était destinée aux maîtres et aux élèves de l'école palatine. Nous possédons des livres classiques (syllabaires, grammaires, dictionnaires), des livres d'histoire, de géographie, etc. Pour comprendre ces livres, il fallait connaître l'assyrien, idiome très différent de l'araméen, et l'accadien dit aussi sumérien. C'étaient deux langues classiques que les savants ou « sages » devaient posséder. Ainsi, Daniel s'exprime très correctement, lorsqu'il dit qu'il dut apprendre « le livre et la langue » des Casdim.

D'après les ouvrages que possédait la bibliothèque du palais de Ninive, on peut se représenter aisément la collection que possédait l'école palatine de Babylone. En dehors des grammaires et des syllabaires ou glossaires, il y avait des ouvrages littéraires (poëmes, fables, proverbes, etc.), des tablettes mythologiques, des collections d'hymnes, d'incantations, de formules magiques, astrologiques, etc. Mais à côté de ces ouvrages superstitieux, il y avait des textes historiques, chronologiques, astronomiques; il y avait des traités de mathématique, de géographie, de droit civil et administratif; il y avait des documents diplomatiques,

des copies de traités, des rapports officiels relatifs aux événements politiques, des proclamations royales, des dépêches pour les généraux en campagne, des rapports financiers, des pétitions ou des dénonciations au roi, des contrats d'intérêt privé. Cette bibliothèque comprenait aussi des traités de sciences naturelles, de mécanique, d'architecture, etc. Par des travaux qui furent exécutés à Babylone du temps de Nabuchodonosor, on peut se faire une idée des nombreuses connaissances que possédaient les savants de ce pays. Rassam a découvert une machine hydraulique qui servait à porter de l'eau dans les jardins suspendus du grand roi.

Ainsi, à l'école du palais, en dehors des connaissances relatives au songes dont il a fait le cas qu'il a voulu (voy. vs. 17), Daniel a pu s'occuper d'apprendre les syllabaires et se rendre propre à écrire dans la langue savante des Casdim; il a pu s'occuper de mathématiques, d'astronomie, de législation, des sciences naturelles, de mécanique, science qui était d'un grand secours à l'agriculture dans les plaines de Mésopotamie, lesquelles ne pouvaient être rendues fertiles qu'à l'aide de nombreux canaux. En un mot, Daniel devint un « sage » dans les sciences naturelles; il fut un savant et un lettré.

5. Et le roi leur fixa[b] la chose d'un jour dans son jour[c] : une portion de mets (*paṭ-bag*)[d] du roi et du vin de sa boisson[e], pour les élever[f] (pendant) trois ans, à la fin desquels quelques-uns d'entre eux[g] se tiendraient debout (pour servir) devant le roi[h].

[b] *Fixa*, assigna, *vayeman* prétér. *piel* de מָנָה, il a séparé, compté; *piel*, il a donné, destiné, fixé. — [c] *Debar yom beyomo*, c'est-à-dire la nourriture de chaque jour, les mets quotidiens; cfr. Luc, XI, 3 : Τὸ καθ' ἡμέραν. — [d] Le mot *paṭ-bag* dont les pseudo-critiques ont vainement essayé de faire un mot persan, est expliqué dans l'*Introduction*, pages 114-116. — [e] *De sa boisson*, (מִשְׁתָּיו); le substantif est au singulier, quoiqu'il semble avoir, un suffixe pluriel, contrairement à l'opinion de Rosenmüller [*de vino potuum suorum*] Cfr. vs., 13 b. — [f] Littér. *et pour les élever*; mais le *vav* est ici explicatif et a le sens de : à savoir. — [g] Quelques-uns (une partie) d'entre eux (*miqżatam* voy. vs. 2, g.) devaient être admis à se *tenir* [à servir] devant le roi. Aben-Esra a très bien vu qu'il ne s'agit là que d'un choix qui devait se faire d'après l'examen dont il est parlé plus loin. Rosenmüller a cru a

tort que le verset 4 indique que tous les jeunes gens admis à l'école du palais entraient au service du roi. Mais, si tous ceux qui sont désignés au vs. 4 étaient destinés à ce service, il n'en est pas moins vrai que. d'après le vs. 5, les meilleurs, les mieux notés obtenaient seuls cette faveur. — [h] *Se tiendront*, 3e pers. du fut. *kal* de עָמַד, il s'est tenu debout ; il a servi (lorsqu'il est placé devant *lifney*.) — [h] *Devant le roi*, littér. *ad facies regis* (*lifney hammelek*).

6. Et il y avait parmi eux des enfants de Juda [a] : Daniel, Ananias, Misaël et Azarias [b].

[a] C'est-à-dire de la tribu privilégiée ou du royaume de Jérusalem. — [b] La signification de ces noms est indiquée, *Introd.* p. 153.

7. Et le chef [i] des eunuques leur imposa des noms : à Daniel, Balthasar (d'après l'hébreu, *Beltĕša'ṣṣar*) ; à Ananias, Sidrach ; à Misaël, Misach ; et à Azarias, Abdenago [k].

[i] Chef, *sar* (שַׂר), chef, gouverneur, intendant. prince. — [k] D'après une coutume générale, à cette époque, les jeunes gens hébreux reçoivent de nouveaux noms destinés à leur rappeler qu'ils entraient dans une situation nouvelle, et qu'ils étaient devenus des sujets de Nabuchodonosor. Voyez, pour l'étymologie de ces noms assyrio-babyloniens, *Introd.* p. 147 et ss. ; et pour ces changements de noms, p. 379 et ss.

8. Et Daniel résolut dans son cœur [l] de ne pas se souiller par la portion des mets (*be-patgam*) du roi et en buvant du vin de sa boisson [m] ; et il pria le chef des eunuques, afin de ne pas se souiller [n].

[l] Littéral. *plaça sur son cœur* (*ḥal libbo*). [Cfr. l'expression française « prendre à cœur]. » — [m] L'objection tirée de cette résolution de Daniel est réfutée, pp. dans l'*Introd.*, 683-687. Nous avons vu que la conduite de Daniel, indiquée par ce passage, a servi de prétexte à une objection contre l'authenticité de notre saint Livre. Quelques rationalistes ont, sans aucune preuve, regardé ces observances comme spéciales au temps des Machabées. Lengerke, entre autres, range en première ligne, dans ce qu'il appelle « les détails invraisemblables et suspects, » le « rigorisme » ou « l'as-

cétisme rigoureux » des jeunes Juifs qui, dans la circonstance ci-dessus mentionnée, ne firent cependant que se soumettre à des prescriptions de la loi mosaïque, relatives à l'abstinence de certains aliments. Lengerke reconnaît, d'un côté, que « les Babyloniens mangeaient souvent des victimes d'animaux impurs et qu'ils consacraient une partie de leur vin à leurs dieux. » Il sait, d'autre part, que les animaux impurs étaient interdits aux Hébreux (Lév. XI, 4; XX, 25), et qu'il en était de même de la graisse et du sang des animaux purs (III, 7; — c'est évidemment par erreur que Lengerke a répété ici le mot « impurs » *unreinen*). Mais il trouve qu'il y a ici « indubitablement un rigorisme beaucoup plus intense (*Allein hier finden wir unbezweifelt einen viel stärkeren Rigorismus*), car ces jeunes gens auraient pu du moins, dit-il, se faire servir et manger des viandes qui n'étaient pas défendues. Mais, sans compter que ces viandes elles-mêmes auraient pu être préparées avec leur graisse ou avec leur sang, contrairement à la loi, il est facile de voir que, ayant passé par la table du roi, elles auraient été souillées par l'offrande qu'il en faisait à ses dieux. On sait que, dans le but d'imprimer à leurs repas un cachet religieux, les païens consacraient les viandes et le vin, qu'ils allaient consommer, en offrant à leurs divinités une portion de ces objets. C'est ainsi, par exemple, que les Grecs et les Romains faisaient, au commencement de leurs repas, une libation de vin à leurs dieux. Voulant éviter toute action qui aurait pu, ne fût-ce qu'indirectement, les rendre coupables d'idolâtrie, les jeunes Hébreux résolurent de s'épargner tout souci, au sujet de leur nourriture, en ne mangeant que des légumes et en ne buvant que de l'eau (1).

(1) L'objection tirée de l'abstinence au sujet des mets du roi est très bien réfutée par Rosenmüller dans le passage suivant : *Quod non comesturus esset de dapibus regis.* Iis vero sese polluisset Daniel, partim quod Babyloniorum cibi Judaeis illiciti erant per interdictum legis Mosaicae, veluti carnes animalium immundorum, (Levit. XI, 4 feqq. XX, 25), ipsorumque mundorum adipes et sanguis, (Levit. III, 17), partim vero idolis consecrati, aut e victimis immolatis residui, adeoque superstitione, priusquam in mensa apponerentur, contaminati. Ob hanc rationem Judaei, patriae legis et religionis observantiores, cum inter alios populos versarentur, maluerunt eorum potius abstinere, quam periculum pollutionis incurrere. *Et* ut sese pollueret *vino potuum ejus*, vs. 5. Nam, ut ABEN-ESRA observat, regis non solum cibus illicitus erat, sed etiam vinum, quippe de quo Diis libari solebat, cf. II, 46, et STUCKII *Antiqq. Convivall.* L. II. cap. 37.

Mais Lengerke insiste : il trouve que Daniel aurait pu demander d'autres viandes et un vin qui ne serait pas venu de la table du roi. C'est aussi le raisonnement de Maurer : *En nimiam et superstitiosam patriæ legis observantiam, Maccabaicis temporibus propriam. Olera et aquam petit, cum a curatore benevolo* (9-10), *ut pro carnibus regiis regioque vino aliæ carnes aliudque vinum darentur, facile obtinere potuisset.* C'est évidemment très facile à dire ; mais tout cela est dit sans raison. D'abord, Daniel eut beaucoup de peine à obtenir le peu qu'il demandait, et les rationalistes s'imaginent bien légèrement que la bienveillance d'Aspenaz l'aurait porté à accorder à ces jeunes gens un cuisinier particulier chargé de leur préparer des mets conformément aux prescriptions et aux rites de leur loi. Cet intendant du palais royal n'aurait-il pas trouvé alors dans le motif allégué une injure faite au roi et à son dieu ? Il eût refusé net ce qu'on lui demandait. Daniel se garda bien de dire qu'il craignait de se souiller en mangeant des mets du roi. Il se contenta donc de demander une alimentation végétale et de l'eau. Si sa demande finit par être accueillie, c'est qu'elle n'exigeait aucun travail particulier, aucune dépense et que le fonctionnaire subalterne pût y trouver quelque profit. Maurer, Lengerke et les autres rationalistes de leur avis auraient demandé des viandes de leur choix et proposé de fixer chaque jour le menu de leurs repas, et ils n'auraient rien obtenu du tout. Il est vrai qu'ils n'auraient fait aucune difficulté d'accepter les mets du roi. Pour eux, en effet, l'obéissance pure et simple d'un Juif aux lois de Dieu est une pratique « excessive et superstitieuse propre au temps des Machabées. » Comment le prouvent-ils ? En reproduisant ce mot de Maurer : *Eamdem superstitionem vide*, 2 Macc. 5, 27. On lit, en effet, ce qui suit dans ce passage : « Judas Machabée s'était rétiré, lui dixième, en un lieu désert, où il vivait avec les siens sur les montagne parmi les bêtes : et ils demeuraient là, sans manger autre chose que l'herbe des champs, afin de ne prendre point de part à ce qui souillait les autres. » Mais il faudrait prouver que cette abstinence du grand Machabée était une pratique nouvelle et superstitieuse, et c'est ce qu'on ne fait pas. La « critique » se dérobe juste au point où elle devrait donner des preuves à l'appui de la conclusion qu'elle tire du fait qu'elle incrimine. Mais tout esprit sérieux comprendra que ces fidèles serviteurs de Dieu n'ont fait, dans cette circonstance, que ce que leur indiquait leur dessein bien arrêté d'observer la loi, qui les obligeait à ne pas manger des mets impurs ou souillés par des pratiques ido-

lâtriques. Cette coutume dérive si essentiellement de la loi juive qu'elle a dû être pratiquée dès que des Juifs se sont trouvés dans un milieu païen. D'un autre côté, en supposant que la conduite de Daniel fût imprégnée de superstition, il faudrait prouver qu'il n'y a pas eu des cas de ce genre avant l'époque des Machabées.

En résumé, les rationalistes n'ont prouvé en aucune façon que l'observation de la loi juive relative à l'abstinence mentionnée par Daniel, ne date que du temps d'Antiochus Epiphane. On sait que la crainte d'offenser Dieu en prenant des aliments souillés par quelque relation avec les sacrifices offerts aux idoles (Exod., XXXIV, 15) avait motivé chez les Juifs, la coutume de ne pas manger avec les étrangers (Cfr. Judith, XXII, 2; Act., XX, 18; XI, 3; Jean, IV, 9, etc.). C'est ainsi que le livre de Tobie, antérieur de quelques années au livre de Daniel, nous apprend que cet enfant d'Israël, déporté en Médie, ne mangea pas des aliments des Gentils, qu'il « conserva son âme et qu'il ne se souilla pas de leurs aliments » (I, 12). Lengerke n'a donc aucun motif de prétendre que « la conduite de ces jeunes gens procède clairement de l'esprit du siècle des Machabées. » Cet esprit a régné chez les Juifs depuis le temps de Moïse. Seulement, cette abstinence prescrite par la loi est plus particulièrement mentionnée, à propos des Juifs qui se trouvaient plus en contact avec des païens, et surtout à propos de ceux qui vivaient dans un pays peuplé d'idolâtres. Elle était alors plus difficile à observer, et il était par suite tout naturel de faire remarquer que, dans ces circonstances, les Juifs pieux savaient se comporter en vrais disciples de Moïse.

[n] *Il pria* ou plutôt « il interrogea, » il adressa une demande. Le verbe piel *biqqēš*, בִּקֵּשׁ signifie chercher, désirer, interroger, demander, exiger. Reuss traduit ainsi ce passage : « Et il demanda au chef des eunuques qu'il ne fut pas obligé de se souiller. » Cette traduction est inexacte, parce que le mot *'ăšer* n'est pas seulement un pronom (qui, que), mais aussi une conjonction et un adverbe qui signifie « afin que. » Daniel exprime ainsi la pensée qui le fit agir, mais il ne dit pas qu'il la fît connaître au chef des officiers de la cour. Ce motif, s'il eût été exprimé, aurait pu paraître offensant pour le roi. Le jeune page se contenta d'exposer sa demande.

9. Et Dieu[a] mit Daniel en grâce (*leḥesed*) et en faveur (en miséricordes, *leraḥamim*) devant le chef des eunuques.

[n] L'article (הָ) devant Elohim est emphatique : le Dieu, savoir le (seul vrai) Dieu, le Dieu des Hébreux.

10. Et le chef des eunuques dit à Daniel : Je crains le roi, mon maître[o], qui a fixé (*minnah*) votre nourriture et votre boisson ; car pourquoi verrait-il[p] vos visages plus tristes que (celui)[q] des jeunes gens de votre âge ?[r] Vous me feriez devoir ma tête au roi[s].

[o] Mon maître (*adoni*, אֲדֹנִי ; de אָדוֹן, maître, seigneur) ; *Adonaï* ne se dit que de Dieu. — [p] *Qui* (lequel) *pourquoi verrait-il?* Mais le pronom relatif אֲשֶׁר (qui, lequel) a le sens causatif (car) ; cfr. Deutér. III, 24. La Vulgate a traduit : *Qui si viderit*, quoique *lammah*, לָמָּה, n'ait jamais le sens de *si*. Lengerke qui a suivi Ewald a rendu ce passage par : *Ich fürchte, dass* (*der König*).. *finden wird*, ou par : *dass er* (*der König*) *sehen wird* (je crains que le roi trouve ou voie), donnant ainsi à *lammah* le sens de *dass nicht, ut ne*. Gesenius rend ces deux mots par *ne* (*ne forte videat*), Théodotion les traduit par μή ποτε (*ne forte*) et les LXX par ἵνα μὴ (de peur que... ne). L'expression employée par Daniel peut, en effet, se confondre avec le syriaque et l'araméen *di lema'* (*ut ne* ; cfr. Esdras, VIII, 23). Il est vrai que l'hébreu מָה, qui a quelquefois une signification négative, ne paraît pas avoir adopté le sens de l'araméen, du syriaque et de l'arabe מָא (de peur que). Cependant, il a pu avoir cette signification, et ce serait un araméisme de Daniel. Mais il n'y a toutefois aucune nécessité de recourir à ce sens négatif ou prohibitif. On peut avec Maurer, Rosenmüller, Hitzig, Keil, Stuart, laisser à *lammah* sa signification ordinaire (nam *quare* videat ; denn warum soll er sehen ; for *why* schould he see), et traduire, comme nous l'avons fait : car pourquoi verrait-il... ? — [q] *Tristes plus que* (מִן) *des jeunes gens*... Le mot *feney* (פְּנֵי, à l'état construit, les faces) est omis, comme cela a lieu fréquemment en hébreu, lorsqu'on veut abréger une comparaison (*comparatio decurtata*). — [r] *Des jeunes gens qui selon votre âge, ke-gîlkēm* (comme de votre génération), de *gîl*, גִּיל, qui signifie « cercle, révolution, » et ensuite « génération, âge (γενεά). — [s] *Vous feriez ma tête due au roi*, ou, en d'autres termes, vous feriez ma tête coupable, proprement « endettée. » Le verbe *ḥîieb* (de חוּב) signifie « devoir, être débiteur, » et, par métaphore, « être redevable d'une peine, être coupable. » Le coupable, en effet, doit une compensation, une peine, un châti-

ment qu'il est tenu de subir, comme un débiteur est obligé à payer son créancier (Cfr. saint Paul : *Nemini quidquam debeatis.* — Rom., XIII, 8). C'est sans raison que Lengerke trouve ici une forme tardive (*spätere Bildung*) du *piel ḥiieb.* Il ne se trouve pas employé dans les autres parties de la Bible. Mais cela ne prouve pas qu'il n'existât pas au temps de l'exil, surtout comme forme araméenne que Daniel fut tout naturellement amené à adopter. Ainsi, le maréchal de la cour fait observer que si, par suite de l'autorisation demandée, la santé des quatre jeunes gens dépérissait, il se trouverait endetté, passible d'une peine. Il ajoute que, rendu ainsi criminel aux yeux du roi, il mériterait la peine capitale. C'est pourquoi il dit : « Vous feriez ma tête due au roi. » Nous n'avons pas besoin de regarder le mot *ro'šî* (ma tête) comme signifiant « moi-même. » Ce substantif est, il est vrai, employé en ce sens en éthiopien ; et on pourrait le prendre métaphoriquement pour « ma vie. » Mais nous devons nous en tenir au sens littéral : le majordome craignait de mériter d'être décapité ou pendu ; sa tête pourrait avoir à subir l'amputation ou la pendaison, la peine capitale. En résumé, ce passage a le sens général de : Vous me feriez mériter de perdre la vie ; vous me feriez perdre le droit de vivre ; vous me feriez encourir la peine de mort. Cependant, le chef des eunuques ne fit pas une opposition formelle ; il ne manifeste que la crainte de voir maigrir ceux qui lui ont été confiés, et il ne veut pas s'exposer, par une désobéissance, au dernier supplice. Il savait que le roi ne plaisantait pas. Mais, il suffisait aussi, pour que le roi fût satisfait, que les visages des quatre enfants de Juda ne fussent pas amaigris, abattus, défaits. Aspenaz ne refusa donc pas absolument d'accéder à la demande de Daniel. De sorte que celui-ci a eu bien raison de dire que Dieu lui avait concilié la bienveillance et les bonnes grâces du chef des eunuques [vs. 9]. Ce personnage objecte seulement qu'il craint d'engager sa responsabilité ; il ne voudrait pas donner prise à une accusation de désobéissance ou de négligence, dans le cas où la santé de ces jeunes gens laisserait à désirer, par suite d'un régime tout différent de celui que le roi avait ordonné. Mais il ne rejette pas absolument leur requête. Aussi Daniel put-il demander à l'officier chargé spécialement du service des vivres, au *Melżar*, de faire un essai. Le jeune page avait donc raison de regarder ce bon accueil comme une faveur de Dieu. Le saint jeune homme avait pour le croire des motifs que les sceptiques du rationalisme ne comprennent pas : *Animalis homo non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei* [I. Cor.; II, 14].

11. Et Daniel dit au *Melżar*[r], que le chef des eunuques avait préposé sur Daniel, *Ananias*, *Misaël et Azarias.*

[r] Ou plutôt au *Amelżar*, d'après quelques manuscrits des Septante ['Αμελσὰδ ou 'Αμελσὰρ = אמלצר] et d'après l'étymologie de ce nom [*Introd.* p. 136]. La véritable orthographe de ce mot serait donc *ha-'amelżar*, האמלצר, dont une légère contraction a fait supprimer la lettre א. — C'était un officier qui était sous les ordres d'Aspenaz et sur lequel le grand maître de la maison du roi s'était déchargé de ce qui concernait la nourriture des jeunes gens. Quelques commentateurs prennent le nom de *Melżar* pour le nom propre de cet officier. Mais la construction du texte ne favorise pas cette opinion : le *h* est l'article, et il s'agit, dès lors, d'un nom appellatif. Daniel a conservé le nom du *melżar* ou plutôt du *'amelżar*, d'après le grec de Venise et d'après l'étymologie assyrio-accadienne, C'est bien inutilement que les rationalistes ont cherché à ce mot une origine persane. Ce nom désigne l'emploi. Voy. p. 135, de l'*Introd.*

12. Eprouve[r], je te prie, tes serviteurs (durant) dix jours[s], et qu'on nous donne[t] des légumes[u] pour manger[v] et de l'eau pour boire[x].

[r] *Eprouve, nas*, נַס impératif *piel*: forme apocopée pour נַסֵּה, — [s] *Dix jours* composaient la semaine babylonienne. Le nombre dix était, il est vrai, regardé chez les Babyloniens et chez les Perses comme un nombre mystique (Rawlinson, *Anc. monarch.* t. III, p. 31). Mais rien n'empêche de prendre ici ce mot comme indiquant le nombre déterminé dix. — [t] Littér. *qu'ils nous donnent* (*veiṭṭenû*, וְיִתְּנוּ), que les domestiques nous donnent ; la 3e personne plurielle des verbes actifs se prend souvent pour un impersonnel — [u] *Des semences, de les semences* (*min hazzērohîm*), des choses propres à être semées, des graines, c'est-à-dire du riz, des lentilles, des fèves, des pois, des haricots, etc., et des fruits (dattes, melons, concombres, pêches, pommes, etc.). — [v] Et nous mangerons (fut. *kal*). — [x] Et nous boirons (fut. *kal*). — [y] Aspenaz n'avait pas formellement refusé la permission demandée par Daniel. Il s'était contenté de manifester la crainte qu'il lui arrivât du mal, s'il consentait au désir de ce jeune captif ; et il avait marqué seulement les suites fâcheuses que cette permission pouvait avoir pour lui. On comprend que le *Melżar* ait été plus traitable

quand il vit qu'il ne s'agissait que d'une épreuve de peu de jours. Ce fonctionnaire qui était chargé du détail de la nourriture des pages, trouva peut-être son intérêt à ce que quelques-uns de ces jeunes gens ne touchâssent pas aux mets du roi ; il put, aussi, sans doute, faire remarquer à Aspenaz que l'épreuve demandée ne pouvait pas lui nuire et qu'il pouvait la permettre.

13. Qu'on examine[a] en ta présence notre visage[b] et le visage des jeunes gens qui mangent[c] la portion des mets (*paṭ-bag*) du roi, et, selon ce que tu verras[d], agis avec tes serviteurs[e].

[a] Littér. *Et seront regardés à tes faces* (devant toi) *notre visage*, etc. Le verbe *yērā'ū* (troisième personne plur. du futur *niphal*) est au pluriel parce qu'il se rapporte aux deux sujets qui suivent. — [b] *Notre visage*, *mar'enû*. Ce mot est un nom singulier, comme l'observent C.-B. Michaelis, Rosenmüller, Maurer, Lengerke, Hitzig, etc. Le *yod* n'est pas un suffixe du pluriel (Vulgate : *vultus nostros*) ; mais il remplace la troisième radicale *hé* qui disparaît ordinairement devant un pronom suffixe, et qui, quelquefois, se change en *yod*. — [c] Qui mangent, propr. les mangeants, *ha'okelim* (participe *kal* de אָכַל, il a mangé). Le *hé* est le pronom démonstratif : « Ces mangeurs ; » ou le pronom relatif : « Qui mangeant la portion... » Le vin n'est pas mentionné, afin d'abréger le récit. — [d] *Ṭir'ēh*, avec un *żerey* et non avec un *segol*, d'après une forme araméenne ou à cause de *ḥasēh* qui suit. — [e] *Tes serviteurs* = nous. — Daniel met sa confiance en Dieu, et Celui qui lui inspirait ce bon mouvement ne l'abandonna pas. Le pieux Israélite ne voulait pas tenter le Seigneur son Dieu, et il n'a pas en vue des actes inconsidérés, des imprudences. Lengerke et d'autres criticistes n'ont aucun motif de voir, dans cette demande, la marque d'une attente inconsidérée et propre, disent-ils, aux Juifs machabéens, d'une intervention miraculeuse de la puissance divine (voy. *Introd.*, pp. 194 et ss.). La confiance que montre Daniel dans la bonté de Dieu qui le maintiendra en santé et qui accordera la même faveur à ses trois compagnons, provient d'une source dont les rationalistes ne tiennent pas suffisamment compte. Daniel peut très bien, en effet, avoir reçu une inspiration divine à ce sujet.

14. Et il les écouta[f] en cette chose, et il les éprouva (pendant) dix jours.

[f] *Ecouta*, exauça, fut favorable à la pétition de Daniel ; de שָׁמַע, il a entendu, écouté, exaucé.

15. Et au bout des dix jours leur visage parut meilleur[a] ; et il était plus gras[b] que (celui) des jeunes gens qui mangeaient la portion des mets (*paṭ-bag*) du roi.

[a] Le mot *tôb* (bon) se traduit ici par « meilleur, » parce qu'il est suivi du second terme de comparaison. — [b] Littér. *plus gras en chair* : c'était un embonpoint qui indiquait, non une simple bouffissure, mais une santé extraordinairement florissante. Au sujet de ce résultat, Lengerke et la critique rationaliste reprochent à Daniel d'avoir eu l'intention de le présenter comme un miracle ou, du moins, comme une faveur particulière de Dieu Nous l'admettons avec eux. Aben-Esra ne voit pas là de miracle parce qu'il ne s'est pas rendu bien compte du fait signalé par Daniel ; et les rationalistes n'ont pas compris non plus ce qu'il y avait de miraculeux dans l'état, si brillant de santé, où se trouvèrent les quatre jeunes Hébreux. Sans doute, si Daniel s'était contenté de dire que « leur visage parut bon, » ou, en d'autres termes, qu'ils n'avaient pas maigri, ce fait pourrait s'expliquer naturellement. Le régime adopté par Daniel ne diffère pas de celui qui a été pratiqué de tout temps, dans l'Eglise, par des anachorètes et par divers religieux, auxquels cette abstinence n'a été nuisible en aucune façon. C'est le régime que préconisent les végétariens anglais qui prêchent, avec succès, les bienfaits d'une alimentation végétale et lactée (un régime de farineux, de légumes, de fruits, de lait et d'œufs). On sait très bien que ce régime n'est pas défavorable à la santé. Mais, Daniel va plus loin : il nous apprend que ses amis et lui furent trouvés, après une courte épreuve de dix jours, remarquablement « plus gras en chair » que leurs camarades nourris des mets du roi. Le jeune otage ne dit pas expressément — comme il le dira plus loin pour les dons spirituels (vs. 17) — qu'il y ait eu là une intervention surnaturelle de Dieu : mais il a pu, dans cette circonstance, attribuer très justement ce résultat à une protection spéciale de Dieu, non seulement parce qu'un de ces adolescents aurait pu se trouver indisposé pour des causes indépendantes de la nourriture, mais surtout parce qu'ils auraient pu ne pas acquérir tous les quatre, en si peu de temps, un embonpoint qui les montre dans un état de santé supérieur à celui de leurs condisciples. Les rationalistes ne sont donc pas fondés à prétendre

que Daniel trouve des miracles là où il n'y en a pas, et qu'il interprète les faits les plus naturels par des actes émanés spécialement de la Divinité. On ne peut s'empêcher de voir, dans le phénomène physiologique dont il s'agit, un effet de la bénédiction particulière de Dieu. La simple conservation de la santé de ces jeunes gens eut pu être attribuée à un acte de la providence générale qui prend soin de toute la création et qui ne permet pas, par exemple, qu' « un cheveu tombe de notre tête » sans la permission ou sans l'ordre de notre Père (Cfr. Matth., X, 32). Mais Daniel nous met sous les yeux un fait dû à une intervention surnaturelle : il indique que Dieu a agi, envers lui et à l'égard de ses amis, avec cette providence spéciale avec laquelle il veillait aux choses du peuple élu. Cette intervention n'étonne pas ceux qui ont compris les desseins de Dieu sur Daniel et sur ses collègues (Cfr. *Introd.*, pp. 24-36). Nul ne saurait non plus trouver étrange que Dieu ait voulu, dès le début de la Captivité, faire des miracles pour affirmer sa puissance aux yeux des Gentils. Au sujet des objections du rationalisme relatives à ces miracles, voy. l'*Introd.*, pp. 531-534.

16. Et le *Melzar* emportait leur portion des mets (*paṭ-bagam*), et le vin de leur boisson, et il leur donnait des légumes.

17. Et Dieu donna à ces quatre jeunes gens[c] la science (*maddḥa*) et l'intelligence (*haskel*)[d] dans tout livre (*sēfĕr*) et (dans toute) sagesse[e]; et Daniel fut instruit dans toute vision et songes.

[c] Litt. *Et ces jeunes gens, ces quatre! Dieu leur donna... Et ces jeunes gens !* Nous avons là un nominatif absolu qui a la valeur d'une phrase entière : « Et quand à ces jeunes gens, Dieu leur donna, etc. » *Ces quatre* (*'arbaheṭam, quatuor illos*) : le nom de nombre, avec le suffixe, met en relief les quatre Hébreux, et les distingue des autres élèves de l'école du palais. — [d] Propr. *le comprendre :* c'est un infinitif hiphil *nominascens* (de שָׂכַל) ou pris comme substantif. — [e] *Tout livre*, toute la littérature (voy. vs. 4). Ce mot n'a pas l'article et il est précédé de כָּל (tout, toute), afin de mieux indiquer qu'il s'agit de toute espèce de livres. Daniel ajoute : « et (dans toute) sagesse » , donnant peut-être au mot *ḥokmah* le sens de « sciences mystérieuses , transmises oralement. » Ainsi, Dieu accorda à ces quatre fidèles serviteurs l'intelligence

des écrits cunéiformes : ils furent bien vite au courant des textes écrits en langue accadienne et des traductions interlinéaires en langue sémitique ancienne, nommée aujourd'hui « assyrienne, » qui accompagnaient ces textes. En un mot ces jeunes gens reçurent du Très-Haut l'intelligence de tous les livres qui contenaient les connaissances religieuses, scientifiques et artistiques des Chaldéens. Ce don de science et de pénétration intellectuelle fut une récompense de la fidélité de Daniel et de ses compagnons aux prescriptions de la loi de Dieu. Leur conduite nous montre, du reste, que, s'ils apprirent toutes ces choses, ce ne fut pas, ainsi que l'observe saint Jérôme, pour adopter les erreurs des savants de Babylone et pour s'y conformer, mais pour les juger et se mettre en état d'en faire voir la vanité et la fausseté : *Discunt autem, non ut sequantur ; sed ut judicent, atque convincant* (*Ad* vers. 8). C'est dans ce même esprit que Moïse étudia toute la sagesse des Egyptiens. — * *Et Daniel.* Le *vav* exprime ici un contraste, une distinction, et a le sens de « en outre. » — *Fut instruit* (הֵבִין, hiphil de *bîn*. il a aperçu, compris, su). Le sens est que Daniel l'emporta sur tous les autres pour l'intelligence des visions et des songes; par une faveur spéciale, il fut en état de discerner, de distinguer [signification propre de *bîn*], le contenu des visions et de songes dont il va être question. Il s'agit ici, en effet, surtout, des songes qui se rattachent à des visions prophétiques. On sait que ces visions peuvent avoir lieu aussi bien lorsque l'homme est éveillé que lorsqu'il dort. L'auteur emploie le mot *ḥazon* (חָזוֹן) qui s'applique d'ordinaire aux visions envoyées de Dieu et au moyen desquelles l'esprit voit des objets dans une espèce d'extase surnaturelle ou de vision prophétique (Cfr. Dan., VII, 1, 2, 13 ; IX, 24). Le mot *ḥalom* (חֲלוֹם) désigne plutôt quelque chose que l'esprit conçoit lorsque le corps est assoupi, endormi. Ce substantif peut indiquer toutes sortes de songes, mais en l'employant avec *ḥazon*, l'auteur montre qu'il a eu en vue les songes qui offrent un caractère de vision prophétique (Cfr. le songe de Jacob, Genèse, XXVIII, 12-16; les songes de Joseph, Genèse, XXXVII, 5-11 ; de Pharaon, *ibid.*, XLI, 1 et ss. ; le songe du soldat madianite, *Juges*, VII, 13-15). Quelquefois *ḥazon* et *ḥalom* se prennent l'un pour l'autre. Quant aux songes qui arrivent naturellement et qui dépendent souvent des dispositions de l'esprit et du corps du sujet, Daniel — s'il eût été destiné à remplir l'office de devin — aurait facilement trouvé un moyen de calmer ceux qui en étaient préoccupés, en montrant

aux païens la vanité de ces pratiques superstitieuses, et en élevant leurs pensées vers des choses plus conformes à la dignité de la nature humaine et à la sublimité de sa fin dernière.

Les Chaldéens étaient très adonnés à l'étude de la science des songes (Cfr. Fr. Lenormant, *la Divination et la science des présages chez les Chaldéens*, pp. 127-149). Daniel dut connaître les prescriptions bizarres de cette prétendue science; mais, dans le passage qui nous occupe, il n'a pas en vue les songes désordonnés, les songes naturels et ordinaires : il ne se range pas parmi les onéiroscopes et les onéirophantes de la Chaldée.

18. Et au bout des jours[f] que le roi avait prescrits pour les faire venir[g], le chef des eunuques les introduisit en présence de Nabuchodonosor.

[f] Dès que fut arrivée la fin du temps, que le roi avait fixé pour la durée de l'apprentissage ou du noviciat, c'est-à-dire trois ans après que les jeunes gens eurent été mis entre les mains de leurs maîtres. L'expression *lemiqẓat* s'explique très bien en admettant que le ל marque le datif et que le מ suivi de ק sans *dagēš* est une lettre préformante [voy. vs. 2]. — [g] *Pour les faire venir* [*lahabî'am* infinitif hiphil de *bô'*, il vint] dans le but de les examiner et de juger par lui-même du résultat de leurs travaux : le roi voulait connaître les progrès, les aptitudes de ces jeunes gens, et se rendre compte des services qu'ils pourraient lui rendre et des emplois qu'ils seraient en état d'occuper.

19. Et le roi s'entretint avec eux; et il ne s'en trouva aucun parmi eux tous[f] comme Daniel, Ananias, Misaël et Azarias; et ils se tinrent debout (ils furent admis à servir) devant[h] le roi.

[f] Littér. *de omnibus illis* [*mikkullam*]. — [h] *Ad facies* (*lifney*). Ils furent attachés au service du roi.

20. Et tout objet de sagesse d'intelligence que le roi leur demanda[i]! et il les trouva dix fois[j] supérieurs à[k] tous les *ḥartummim* (scribes royaux), à (tous) les *'aššafim* (savants ès-sciences abstruses) qui (étaient) dans tout son royaume[l]

[i] Daniel se contente de mentionner en deux mots la *chose* (*dabar*) ou les matières sur lesquelles portaient les questions du roi, après qu'il les eut admis à la cour : ce sont les objets de la sagesse d'intelligence, c'est-à-dire de la sagesse qui comprend les spéculations les plus hautes [la philosophie, la théologie]. Cette sagesse d'intelligence est, en effet la sagesse [la science] la plus élevée, le plus haut degré de sagesse qui demande le plus de finesse d'esprit, de pénétration, de perspicacité. Le texte ne dit pas : « de sagesse *et* d'intelligence; » le substantif *ḥokmah* [sagesse de] est à l'état construit, et le mot *bînah* [intelligence] peut se tradire par un adjectif [sagesse intelligente]. — [j] *Dix fois*, c'est-à-dire « beaucoup ; » littéral. : « dix mains » (*iadoṭ*) pour « dix portions ; » *iad*, main, a signifié « poignée d'une chose » et ensuite « part, portion. » Le nombre *dix* est employé ici, comme il l'était souvent chez les Juifs, pour signifier « un certain nombre de fois. On employait ce nombre défini pour désigner un nombre indéfini peu considérable (Cfr., Genèse XXXI, 17, 41 ; Job, XIX, 3 ; II Esdras, IV, 12). Il va de soi que, dans certaines circonstances le nombre *dix* conserve sa signification précise (Cfr., Genèse, XVIII, 32 ; XXIV, 10, 22 ; XXXII, 15, etc.). Ajoutons enfin que le nombre *dix* et les *nombres sept* et *trois* sont aussi employés quelquefois, par les écrivains sacrés, dans un sens plutôt symbolique que littéral. — [k] *Supérieurs à* ; littéral. dix fois sur tous les..... — [l] Au sujet des *ḥarṭummim* et des *aššafim*, voy. ch. II, 2. Il n'y a pas la conjonction *vav* [et] devant ce dernier mot, mais il ne faut pas croire qu'il soit en apposition avec le mot précédent [scribes-philosophes]. D'abord le *vav* se trouve exprimé dans de nombreux manuscrits et dans toutes les traductions. On sait d'ailleurs que Daniel omet souvent cette conjonction, comme, par exemple, II, 27 ; V, 15, où il groupe des noms de signification différente. Enfin, ce prophète nous apprend lui-même (II, 2, 10) que ces deux mots séparés par un *vav* désignent deux classes de lettrés ou de savants. Remarquons aussi que ces deux classes ne sont pas nommées ici *instar omnium*, comme le pensent Keil et Rosenmüller. Il s'agit des deux classes les plus en renom. Les Casdim ne sont pas mentionnés parce qu'ils composaient plus spécialement la caste sacerdotale ; et que les jeunes Hébreux n'avaient pas eu à s'occuper de leurs rites. — Le roi trouva donc ces jeunes gens plus savants que les lettrés les plus distingués de son royaume. Daniel et ses amis avaient été instruits dans les sciences des Chaldéens ; mais ils reçurent de Dieu une science qui dépassa de beaucoup toute celle de ces sages du polythéisme babylonien.

21. Et Daniel vécut[1] jusqu'à la première année du roi Cyrus.

[1] Litt. *Daniel fut.* On traduit l'expression *vaïehi* (וַיְהִי, et il fut), par « il vécut; » et comme il résulte du chapitre X, 1, que, la troisième année du règne de Cyrus, Daniel eut une révélation divine, les rationalistes prétendent qu'il y a une contradiction entre ces deux textes, et que l'une de ces deux affirmations exclut nécessairement l'autre. Pour établir cette prétendue contradiction, ils ont soin de mettre, dans le verset qui termine ce premier chapitre, des restrictions qui ne s'y trouvent pas. « Il y a là, disent-ils, une contradiction, car si Daniel *n'a* vécu *que* jusqu'à l'année première du règne de Cyrus, il n'a pu recevoir de révélation divine dans l'année troisième de ce règne. » D'autres critiques, très sérieux, du reste, nous offrent l'absurde raisonnement que voici : « Il est clair qu'un homme qui donne la date de sa mort ne peut être pris pour l'auteur du livre où il donne cette date; donc, ou bien le verset 21 du chapitre I où il est dit : « Or, Daniel vécut jusqu'à l'an premier du roi Cyrus, » a été interpolé, ou Daniel n'est pas l'auteur du livre qui porte son nom. »

Mais il est facile de voir que ceux qui attaquent ainsi l'autorité du livre de Daniel se donnent là une peine bien inutile. Le texte n'offre aucune difficulté, s'il n'est pas défiguré par des extravagances du criticisme. Voici, en effet, l'opération fantaisiste à laquelle se livrent les coryphées de la « critique moderne. » Ils commencent par rendre *vaïehi* (et il *fut*, ou si l'on veut, *il vécut*) par *n'a vécu que*; et ils entendent ce passage de telle façon que Daniel dirait qu'il a vécu *seulement* jusqu'à la première année du règne de Cyrus. Mais il n'est pas vrai que Daniel ait ainsi marqué le terme de sa vie : dans ce passage il dit simplement qu'il vécut jusqu'à une certaine époque; le terme qu'il fixe ainsi n'exclut pas une durée au-delà de ce terme. En latin, le mot *vixit*, employé dans un sens absolu, a le sens de « il a vécu, il est mort » ; mais il en est pas moins vrai que ce verbe a aussi le sens d' « être vivant » à une époque ou dans une période déterminée par le reste de la phrase. Dans le passage de Daniel, la préposition עַד (jusqu'à) marque le *terminus ad quem* de *ïehi* dans un sens large ; cette expression désigne un terme sans indiquer ce qui advint ensuite. La première année de Cyrus à Babylone est mentionnée comme étant la date de l'édit qui

permit aux Juifs de reconstruire le temple (I Esdras, I, 1). Mais elle n'indique en aucune façon la date de la mort de Daniel. Il vécut jusqu'à cette époque mémorable ; mais il ne suit pas de l'expression qu'il emploie, qu'il ne vécut pas aussi au-delà de cette année (Voy. *Introd.*, pp. 352-354).

C'est ainsi que Jérémie (I, 1. 2, 3) nous dit que la parole du Seigneur se fit entendre à lui jusqu'à la onzième année du règne de Sédécias. Cependant, nous savons, d'après le livre de ce même Jérémie qu'il prophétisa souvent et qu'il continua à exercer son ministère longtemps après l'époque qu'il a indiquée. Ainsi de ce qu'il dit qu'il a prophétisé jusqu'à la transmigration de Sédécias à Babylone, il n'autorise personne à conclure qu'il ne prophétisa pas depuis cette époque. C'est de la même manière que nous devons raisonner au sujet de Daniel. Il dit qu'il vécut jusqu'à l'avènement de Cyrus ; il ne dit pas qu'il *ne* vécut *que* jusqu'à cet avènement et qu'il mourut la première année du règne de ce roi à Babylone. Pourquoi donc le lui fait-on dire ? Uniquement parce qu'on veut trouver une contradiction dans son livre.

Mais on a beau faire, on ne l'y trouve pas et on n'obtient que le fruit véreux d'une critique nulle. Bertholdt et De Wette qui ont traduit cette expression par « et Daniel vécut » (*und Daniel lebte*), ont donc eu tort d'en conclure que l'auteur avait voulu dire que Daniel mourut dans la première année du règne de Cyrus.

Lengerke remarque, du reste, justement, que *haïah* offre simplement l'idée d' « existence » et n'est jamais confondu avec *ḥaïah* (il a vécu). Il trouve donc que « il fut » peut avoir le sens de « il resta, il continua d'être, » et il approuve J.-D. Michaelis Hezel et Bleek qui ont traduit : « Et Daniel resta, etc. ; » il adopte donc pour *vaïehî* le sens de : *er blieb* (il resta), *dauerte* (dura, subsista), *esse perrexit*, *mansit* (p. 32). Ce critique a, sans doute, trouvé qu'une mésinterprétation de ce passage était trop compromettante pour sa cause, et il reconnaît qu'il n'y a pas de contradiction entre ce verset (21) et le verset d'après lequel Daniel dit qu'il eut une vision dans la troisième année de Cyrus (ch. X, 1) : *so steht denn auch unsere stelle nicht mehr im Widerspruch mit*, X, 1 (*Ibid.*).

C'est donc bien inutilement que quelques critiques cherchent à faire disparaître cette prétendue contradiction en supposant une faute de copiste dans la teneur du verset 21 du premier chapitre. Il n'y a pas de contradiction ; on ne pourrait en trouver que si l'auteur du livre avait dit qu'il *n'avait vécu QUE jusqu'à la première année du règne de Cyrus*. Or, c'est justement ce qu'il ne dit pas.

Daniel dit simplement qu'après avoir vu le commencement de la Captivité dont la date est indiquée au premier verset, il a vu l'année de la délivrance, la premiére année du roi Cyrus. C'est ce qu'a très bien reconnu Rosenmüller, lorsqu'il dit que l'auteur a voulu nous apprendre que Daniel a vécu jusqu'à l'époque où le roi de Perse a rendu aux Juifs la liberté et la patrie (1). La monarchie chaldéenne sombra à cette époque et, dès lors, les relations que Daniel avait eues avec elle cessèrent. Daniel vécut assez pour voir la fin de la Captivité. Le texte désigne cette époque parce qu'elle marque l'accomplissement des espérances de Daniel relativement à la reconstruction du temple du Seigneur. Ce verset 21e veut dire en somme que le prophète vécut assez pour voir le jour béni qui rendit la liberté à son peuple.

Mais en reprenant l'examen du verset 21e du chapitre premier, il faut remarquer que le verbe *haïah* (הָיָה) qui a le sens d'*être* (exister, se faire, devenir, naître, arriver), diffère de *ḥaïah* (חָיָה), *il a vécu*, et n'est pas employé dans le sens de « vivre. » Dans le cas présent, il signifie que Daniel *fut* (quelque chose), qu'il se

(1) *Videtur scriptor hoc significare voluisse, Danielem adhuc vixisse eo tempore, quo Persæ imperium Asiæ potiti sunt, et populo Judaïco libertas et patria cum sacris publicis reddita : quod tempus vivendo attigisse Danieli exoptatissimum esse debuit. Scholia in Vet. Testam.*, vol. X, p. 76.

Maurer explique aussi très bien la signification du verbe *haïah* dans ce verset de Daniel. Il s'exprime ainsi : *Est illud purum putum verbum substantivum; deest autem (quod ipsum interpretibus fraudi fuit) prædicatum, quippe e verbis prægressis cogitatione supplendum,* ut hic prodeat sensus : *fuitque Daniel* is s. talis (*und Daniel war's*) i. e regum minister ac vates celeberrimus (vs. 17. 199.) *usque ad annum primum Cyri regis* i. e per totum exsilii tempus, 2 Chron, 36, 22. Esr. I, 1, 6, 3. Wieseler regarde aussi ce verset comme résumant tout le premier chapitre, et signifiant que Daniel exerça son ministère et prophétisa avec beaucoup de succès à Babylone depuis le commencement de l'exil, et qu'il vécut assez pour avoir le bonheur d'atteindre l'année de la délivrance de son peuple, en confirmation de sa propre prophétie (relative au Perse et aux Perses qui devaient détruire l'empire chaldéen) et celle de Jérémie (sur les 70 semaines de la déportation) : *Somit ist der wesentliche Jnhalt von C. I. kurz folgender : der Mann Gottes, Daniel, wirkte und weissagte seit dem Beginn des Exils mit vielen Segen in Babel und hatte auch noch lebend das Glück, das Jahr der Erlösung seines Volks oder das erste Jahr des Cyrus zu erreichen, zur Bestätigung seiner eigenen und des Jeremias Weissagungen.* (*die* 70 *Wochen*, etc. p. 7.)

maintint dans une situation qu'il vient d'indiquer. Aussi quelques commetateurs (J.-D. Michaelis, Hezel, Bleek) traduisent-ils ainsi : Daniel était à Babylone, et dans telles conditions. En effet, ce verset peut nous apprendre que Daniel *fut* à Babylone, à la cour, au service de l'Etat, jusqu'au règne de Cyrus. Il est vrai qu'on a imaginé une contradiction entre cette interprétation et ce que nous apprend le chapitre VIII, 2, relativement au séjour que Daniel fit à Suse, la troisième année du règne de Balthasar. Mais il ne s'agit dans ce dernier passage que d'un simple voyage et nous retrouvons Daniel à la cour dans les premiers mois de cette troisième année (Voy. chap. V) (1).

On a dit aussi que Daniel n'est pas resté tout le temps de la Captivité à la cour des rois de Babylone, car il paraîtrait que, pendant quelques temps, sous le règne de Balthasar (V, 11-13), Daniel fut négligé et oublié. Mais, de ce que, dans un moment de trouble et d'épouvante, le roi Balthasar ne songea pas à Daniel, il ne suit pas que Daniel ne fut pas à la cour du roi et n'occupât point une situation importante. On peut seulement conclure de ce passage que Daniel n'assistait pas au fameux festin et qu'il avait eu ses raisons pour ne pas s'y trouver. Mais la suite du récit fait comprendre qu'il n'était pas loin et qu'il ne fut pas difficile de le trouver.

D'un autre côté, on pourrait admettre, avec Stuart (*Commentary on the book of Daniel*, p. 17), que l'expression *vatehi* (il fut) a trait à un état que Daniel vient de mentionner en disant : que ses compagnons et lui possédèrent dix fois plus de sagesse et d'intelligence que les savants babyloniens, et qu'il avait reçu le don d'interpréter les visions et les songes. De la sorte, la pensée de Daniel serait conforme à celle qu'exprime Jérémie lorsqu'il dit (ch. 1, 3) qu'il *fut* (prophétisant) jusqu'à la destruction de Jerusalem.

Il faut remarquer, en effet, que dans ce passage (ch. I, 3), Jérémie emploie le mot *vatehi* (et il fut) exactement comme dans

(1) Le texte ne dirait en aucune façon que Daniel *resta* tout le temps de l'exil à Babylone, de sorte que son séjour habituel dans cette ville eût pu empêcher un voyage à Suse pour les affaires du roi. D'un autre côté, Bleek exagère la pensée de Daniel en traduisant : « Et Daniel resta dans des conditions semblables jusqu'à ce qu'il revint avec les autres captifs en Palestine. » Le prophète se contente de dire qu'il eut le bonheur de voir le jour qui mit fin à l période de soixante-dix années de la déportation.

le texte de Daniel. Dans les deux passages, ce verbe est suivi de *had* עַד, jusqu'à. Ainsi, Jérémie *fut jusqu'à* (la transmigration des Juifs qui eut lieu sous Sédécias); et, si l'on se demande ce qu'il *fut*, on peut répondre, en relisant les deux versets qui précèdent, qu'il fut (honoré des révélations divines). L'expression employée par Jérémie est identique à celle que nous offre Daniel et l'analogie des deux situations est si frappante, qu'elle nous indique, avec une grande probabilité, la vraie signification de *vaïehi* dans le 21e verset du premier chapitre de Daniel. Dans Jérémie (I, 1, 2), il est dit que « la parole du Seigneur » vint à ce prophète dans la 13e année du règne de Josias, et le verset troisième nous apprend que Jérémie *fut*, c'est-à-dire continua à recevoir la parole du Seigneur, *jusqu'à* la onzième année du règne de Sédécias. Cette déclaration est faite, comme dans Daniel (1, 21) simplement, par le verbe *vaïehi* ((*et fuit*), suivi d'une simple désignation du temps, de l'année du règne d'un roi. C'est justement comme dans le passage de Daniel. De cette comparaison, nous pouvons conclure que, dans les deux cas, *vaïehi* est en relation avec quelque personne ou quelque chose mentionnée dans le contexte. Dans Jérémie (I, 3) la relation est celle du prophète à la parole de Dieu mentionnée précédemment. En interprétant le passage identique de Daniel de la même manière, nous verrons qu'il se trouve en rapport avec « la sagesse d'intelligence » (vs. 20), et « le don d'interpréter les visions et songes » vs. 17). De ces observations nous pouvons donc conclure que le verset 21e nous apprend que Daniel *fut* (c'est-à-dire contiuua d'être) doué d'une sagesse extraordinaire et honoré des révélations divines, jusqu'au règne de Cyrus, jusqu'à la grande année de la liberté des Juifs. L'histoire de Daniel nous prouve qu'il en fut ainsi. Sous Nabuchodonosor, nous voyons Daniel donner des marques de sa perspicacité surnaturelle et du don de prophétie qu'il avait reçu. Nous le trouvons ensuite en présence de Balthasar interprétant la fameuse inscription murale. Sous Darius le Mède, Daniel l'emportait sur les autres ministres du roi, « parce qu'un esprit supérieur était en lui. » Daniel, il est vrai, ne nous dit rien de ce qu'il *fut* ou de ce qu'il devint sous les règnes de Laborosoarchod et de Nabonid. Mais nous savons que le don de l'intelligence et de la prophétie ne lui avait pas été enlevé, puisqu'il reçut encore une révélation divine dans la troisième année du règne de Cyrus. Il est probable que Daniel écrivit le dernier verset du chapitre Ier l'année même de l'avènement du conquérant dont le nom s'est maintenu jusqu'à nous au premier rang des souvenirs les plus imposants.

Le verset 21 signifie donc que Daniel fut favorisé de Dieu ou qu'il vécut jusqu'à l'époque de la mise en liberté des Juifs. Nous ne comprennons pas comme des critiques qui se croient fort intelligents sont venus échouer sur un écueil purement imaginaire : ou ne peut expliquer ce phénomène qu'en leur supposant le dessin bien arrêté de se noyer dans un verre d'eau.

Chapitre I (*bis*) [XIII[e] de la Vulgate]

SUSANNE

Sommaire. — Peu de temps après que Daniel eut subi, avec succès, l'examen qui le fit admettre au service du roi, c'est-à-dire la quatrième année de la déportation des Juifs à Babylone, Dieu, qui avait fait du jeune otage l'organe de ses manifestations dans la Chaldée (voy. *Introd.*, pp. 24 et ss.), voulut le présenter aussi à son peuple. Il procura donc à celui qu'il avait constitué son héraut et son prophète l'occasion de montrer publiquement qu'il passait, avec raison, au palais du roi, pour être favorisé des révélations divines et rempli d'une sagesse extraordinaire. Le Très-Haut suscita, en effet, ce jeune page de Nabuchodonosor pour délivrer des mains de deux Anciens ou juges criminels, la chaste Susanne, riche et belle juive, accusée faussement du crime d'adultère. Après avoir essayé en vain de la porter au mal, ces deux Anciens avaient trouvé plus simple de la calomnier et de la faire condamner à mort. Daniel eut une révélation de l'innocence de la pieuse femme et de la méchanceté des deux Anciens. Mais il voulut forcer ces deux malfaiteurs à établir par leurs propres contradictions la fausseté de leur témoignage. Lorsqu'on menait Susanne au lieu de l'exécution, le jeune prophète éleva la voix contre ce jugement inique et réclama une révision du procès. Le peuple, ému par la voix prophétique du jeune fonctionnaire du palais du roi, obéit à une impulsion divine, et après avoir comme rappelé à la vie la victime de la calomnie, il fit subir aux deux scélérats la peine du talion qu'ils avaient si bien méritée.

But de ce chapitre, motif de sa suppression dans le texte hébreu actuel, place de ce récit dans le livre de Daniel. — Nous avons indiqué (*Introd.*, pp. 29 et ss.) dans quel but Dieu avait voulu faire une situation providentielle extraordinaire à

celui qu'il avait choisi pour être son représentant, son prophète, pendant la crise de la Captivité. Nous n'avons donc pas dû être étonnés de trouver, dans le premier chapitre, une exposition très saisissante des dons surnaturels dont le Seigneur avait favorisé Daniel, en récompense de sa résolution pieuse et de sa constance à observer la loi. Par cette fidélité aux prescriptions mosaïques, ce jeune otage avait été rendu plus apte à devenir l'organe des révélations dont Dieu voulait gratifier le monde. Encore à l'école du palais, cet enfant privilégié d'Israël avait été renommé pour le don de découvrir les choses les plus secrètes. Sa vocation au ministère prophétique dut être bientôt, dès les premières années de l'exil, plus expressément manifestée aux Juifs déportés à Babylone et aux Gentils. A peine, en effet, avait-il été reconnu supérieur aux plus savants hommes du paganisme chaldéen, que le jeune Hébreu était devenu la voix de l'Eternel auprès de ses compatriotes ainsi que auprès de Nabuchodonor et de ses courtisans.

C'est ce qu'il s'agissait de démontrer par les faits; et c'est dans ce but que, aussitôt après son chapitre d'introduction, Daniel expose deux événements qui avaient été destinés à manifester son esprit prophétique et la source de son inspiration. Il faut lire, en effet, les trois premiers chapitres (I, I *bis* et II) à la lumière de cette pensée directrice : Daniel est établi prophète : il est chargé de concourir au maintien de la foi des exilés de Sion dans la protection spéciale du Très-Haut, et de mettre en relief, dans le milieu polythéiste de l'empire chaldéen, la toute-science et la toute-puissance, la supériorité, en un mot, du Dieu d'Abraham et de la race élue. Le premier chapitre nous ayant appris que Daniel était favorisé des révélations divines, il est tout simple que Dieu ait voulu qu'il en donnât des preuves. C'est pour ce motif, en effet, que le second (I *bis*) et le troisième chapitres (II du texte hébreu) contiennent le récit des deux premiers actes publics du missionnaire de l'Eternel pendant la Captivité. Le récit contenu dans le chapitre I *bis* nous apprend donc que le jeune prophète fut amené à montrer l'action providentielle de Dieu dans la justification et la réhabilitation de Susanne. Cette femme calomniée et si injustement condamnée à mort, en avait appelé au souverain Juge, à « Celui qui pénètre les secrets les plus cachés » (*Occultorum cognitor*, ὁ τῶν κρυπτῶν γνώστης, *i. e. qui nosti ea quæ sunt hominibus condita, atque ignota*). L'Eternel exauça sa prière et aussitôt Daniel intervint comme un justicier envoyé de Dieu, comme un révélateur des choses

les plus secrètes, comme rempli de cet esprit prophétique auquel Ezéchiel a rendu témoignage (Voy. *Introd.*, pp. 1 et ss.). Cet événement qui se passa sous les yeux de la colonie juive, à Babylone, marqua, d'une manière positive et éclatante, la puissance du Dieu des déportés et la haute protection qu'il accordait à ses adorateurs. Le jugement prononcé par Daniel provoqua un *sursum corda* qu'entendit la déportation entière. Il répondait à une question ardue et souverainement intéressante, qui avait pour objet de savoir si Dieu avait ou n'avait pas définitivement abandonné et rejeté son peuple. La part que prit le jeune prophète dans cette intervention divine nous fait connaître aussi l'influence qu'il s'était déjà acquise sur l'esprit de ses compatriotes. Le Seigneur avait alors visiblement donné à Daniel la conscience de sa force surnaturelle et la foi dans sa destinée. Aussi, est-il dit (v. 64) que, « à partir de ce jour, Daniel fut grand aux yeux de son peuple. » Cette glorification du jeune prophète rentrait dans les desseins de Dieu. A partir de ce moment, les Juifs exilés se sentirent protégés ; ils comprirent que Daniel à la cour s'interposerait entre le despotisme et eux ; ils comprirent non seulement que l'Eternel n'abandonnait pas les opprimés, mais qu'ils pouvaient compter encore sur la continuation de son alliance avec les enfants de Jacob.

A ce point de vue, l'épisode du jugement des calomniateurs de Susanne complète le premier chapitre, et tout le livre, d'une manière utile et même nécessaire. Les copistes qui ont regardé cet incident comme ne contribuant pas à former la trame du livre, ont bien pu s'habituer à le retrancher de leurs exemplaires, par la raison qu'il interrompait la suite de l'histoire de Daniel à la cour et qu'il offrait moins d'intérêt au temps d'Antiochus (Cfr., *Introd.*, pp. 868-872) (1). Mais il ne leur a pas

(1) Nous avons fait remarquer aussi que ce chapitre peut fort bien avoir été retranché, afin qu'on ne le lût pas dans les synagogues, parce qu'on le trouvait offensant pour les Anciens et pour les juges. Comme le peuple est très porté à généraliser, le récit du crime des accusateurs de Susanne pouvait être regardé comme propre à diminuer aux yeux des hommes le prestige de leurs supérieurs. C'est un scrupule de ce genre, qui porta quelques copistes de l'Évangile selon saint Jean à retrancher l'histoire de la Femme adultère (chap. VIII). Influencés par le même sentiment, beaucoup de Juifs commencent l'étude de la Bible dans le Lévitique, afin de ne pas lire les histoires quelquefois blessantes de la Genèse, qu'ils ne pourraient détacher que difficilement du corps du texte de ce livre.

été donné de nous empêcher de voir qu'il y avait là une suppression et une lacune, Dans le refend, nous avons vu la rainure directrice creusée dans les pierres d'assises, et nous avons pu restituer au fragment de Susanne la place qui lui revient de droit (*Ibid.*, pp. 876-880). Il est reconnu de tout le monde que, d'après l'ordre chronologique, ce chapitre se rattache au temps de la jeunesse de Daniel (*pueri junioris*, vs. 45); et nous avons vu que, selon l'ordre des temps et d'après la portée qu'elle a, cette histoire forme évidemment le second chapitre de son livre. Il est vrai que, après que les scribes eurent négligé de copier ce récit, il resta isolé, et que dans quelques exemplaires, il fut placé tantôt au commencement et tantôt à la fin du livre de Daniel. Les traducteurs ne voulant pas désorganiser la série des chapitres conservés dans le texte hébreu le mirent en tête du livre ou ils l'ajoutèrent au douzième chapitre sous forme d'appendice ou de supplément. Dans la version grecque de Théodotion et dans un grand nombre de manuscrits de la version alexandrine, il est placé en tête du livre de Daniel, et il y est mieux à sa place qu'à la fin du livre (chap. XIII de la Vulgate). Mais d'après le contenu, ce récit doit être placé après le premier chapitre. C'est la place que nous lui rendons. Nous restituons l'histoire de Susanne à sa place chronologique et nous l'intercalons entre le chapitre I et le chapitre II (1).

Titre distinct. — Comme ce fragment était copié séparément, les traducteurs lui ont donné un titre particulier et indépendant. Dans la version des Septante, l'histoire de Susanne porte le titre de Σουσάννα (Susanne), nom que Théodotion écrit Σωσάννα. Quelquefois, ce récit est intitulé : Δανιήλ ou Διάκρισις Δανιήλ (décision ou jugement de Daniel).

Authenticité de ce chapitre. — L'authenticité et la canonicité de ce récit, et, par suite, sa véracité, ne sauraient être contestées; il ne peut, en aucune façon, être rangé parmi les écrits apocryphes (Voy. *Introd.*, pp. 857-864). Daniel est l'auteur qui a rédigé cette histoire. Il n'y a pas une ombre de raison qui per-

(1) *Hæc historia*, dit très justement Cornélius a Lapide, *cœteris Danielis historiis et capitibus est præponenda, ponendaque post caput primum.* Observant ensuite que les versions grecque et arabe en ont fait le premier chapitre du livre de Daniel et que l'événement eut lieu *Daniele existente puero*, v. 4-5, il ajoute : *Unde hæc videtur fuisse prima prophetia Danielis, nam ex ea Daniel a populo magni fieri cœpit*, v. 64.

mette de suposer qu'elle a été écrite par un comtemporain de ce prophète, ou par un écrivain postérieur et d'après la tradition orale Ces hypothèses ne sont pas motivées. Nous avons réfuté l'argument basé sur l'omission de ce chapitre dans le Canon hébreu actuel (*Ibid.*, pp. 866-876); nous avons répondu à l'objection tirée de ce que cet épisode ne se trouve pas dans les versions grecques et dans la Vulgate à sa place chronologique (*Ibid.*, pp. 876-879). Il a été facile de montrer qu'il y a, dans ces traductions, des hébraïsmes, des tournures hébraïqnes, qui indiquent très bien que l'histoire de Susanne a été d'abord écrite en hébreu ou en araméen. Mais il est toutefois plus probable qu'elle a été composée primitivement en hébreu, parce qu'il s'agit d'un récit concernant plus particulièrement les Juifs et que le texte araméen ne commence qu'au quatrième verset du chapitre suivant (Voy. *Introd.*, pp 64-69).

Sans doute, on peut conclure des données du texte que cette histoire a « une existence indépendante; » mais il n'est pas vrai, comme l'a cru l'abbé Vigouroux, qu'il résulte de cette indépendance qu' « elle n'a jamais été une partie intégrante du livre de Daniel proprement dit, tel qu'il est sorti de la plume de l'auteur » (Cfr. *Introd.*, pp. 878-879). C'est en vain, du reste, que ce savant professeur a voulu appuyer cette opinion par le raisonnement suivant que nous donnons en entier, afin de ne lui enlever, pas même un atome de sa force : « Une autre preuve que ce n'est pas le même écrivain qui a rédigé le livre prophétique de Daniel et l'histoire de Susanne, c'est que, dans ce dernier récit, le jeune sauveur de la vertu calomniée, nous est présenté comme un personnage nouveau et inconnu, qui apparaît pour la première fois sur la scène (1). Il n'existe aucun lien, dans la composition, entre le petit livre de Susanne et celui du quatrième grand prophète :

« On peut donc croire, avec Cornélius a Lapide, que l'histoire de Susanne a été écrite par un Juif inconnu, dans les dernières années de la captivité de Babylone, ou bien quelque temps après la publication de l'édit de Cyrus, qui permit aux enfants de Jacob de retourner en Palestine.

» Il ne nous est pas plus possible, il est vrai, de fixer exactement sa date que de nommer son auteur, mais nous avons cependant le droit d'affirmer qu'elle est très ancienne, parce

(1) *Cumque duceretur ad mortem* (*Susanna*), *suscitavit Dominus spiritum sanctum pueri junioris, cui nomen Daniel* (Dan., XIII, 45).

qu'elle a été primitivement rédigée en langue sémitique, en hébreu ou en araméen, et qu'elle a été traduite par le premier traducteur grec du livre de Daniel, avant la composition du premier livre des Machabées » (*Susanne*, etc., p. 347).

Toutefois, le lien que le docte sulpicien n'a pas aperçu entre l'histoire de Susanne et les autres chapitres du livre de Daniel n'en existe pas moins, si on la considère, comme nous l'avons montré, au point de vue de la mission de ce prophète (Voyez *Introd.*, pp. 24 et ss.). Sans doute, ce chapitre peut s'isoler, et il ne fait pas partie de l'histoire de Daniel considéré comme élève de l'école du palais et comme fonctionnaire des rois de Babylone. On peut retrancher cet épisode. Mais il en est de même des autres chapitres. Chacun d'eux forme un récit à part, Toute la partie historique peut être envisagée comme ne comprenant qu'une série d'épisodes qui ont d'abord circulé séparément, mais qui n'en sont pas moins unis par un lien qui, pour être moins apparent n'en est pas moins réel, comme nous venons de le rappeler (p. 41-44). Le récit de Susanne pouvait paraître d'autant plus facile à détacher, qu'il semblait un hors-d'œuvre à ceux pour lesquels les chapitres de Nabuchodonosor, de Balthasar et de Darius le Mède constituaient tout l'intérêt psychologique de la partie historique. Les faits exposés dans le tableau de Susanne se produisent, en effet, au milieu d'une action toute différente et qui n'offrait pas même un prétexte qui permît d'en faire une application quelconque à la lutte des Machabées. Mais cet épisode n'en servait pas moins que les autres chapitres à démontrer l'inspiration surnaturelle de Daniel. Il est à croire, d'ailleurs, que le récit relatif à l'illustre calomniée a été d'abord écrit comme récit indépendant du premier chapitre, et qu'il a été publié peu de temps après l'événement, afin de faire connaître le miracle de l'intervention divine aux coreligionnaires de Daniel déportés dans diverses localités de la Babylonie, aux Israélites dispersés en Assyrie et dans toute l'Asie orientale, aussi bien qu'aux Judéens de la Palestine.

Cette considération nous permet de répondre à l'autre partie de l'objection de l'abbé Vigouroux d'après lequel, dans l'histoire de Susanne, Daniel « est présenté comme un personnage nouveau et inconnu, qui apparaît pour la première fois sur la scène. » Il est très vrai que Daniel apparaît ici comme un personnage qui débute dans la vie publique; c'est la part qu'il prit à la réhabilitation de Susanne qui le fit connaître et qui inaugura sa mission prophétique. Daniel devait donc parler de lui-même comme

d'un homme qui n'avait pas encore été présenté à la masse de ses lecteurs. Il s'agissait, en effet, d'un événement dont l'histoire parut à une époque où Daniel ne devait pas avoir encore publié le premier chapitre de son livre. A ce sujet, il est bon de rappeler que l'ouvrage se compose de fragments écrits à diverses époques et publiés non seulement pour les Juifs qui habitaient à Babylone, mais aussi pour l'édification des déportés qui habitaient au loin. Ainsi, pour un grand nombre de Juifs, Daniel apparaissait pour la première fois dans l'histoire. C'est pour ces lecteurs que le texte présente le héros du drame comme « un jeune adolescent, dont le nom est Daniel. » Il fallait bien dire son nom, et il était utile de savoir qu'il était « jeune, » précisément pour nous indiquer approximativement la date de l'événement et nous apprendre que dès le début de la Captivité, Dieu employa Daniel à s'occuper de ses compatriotes. Ainsi, la présentation que Daniel fait de lui-même dans ce chapitre ne prouve pas que « ce n'est pas le même écrivain qui a rédigé le livre prophétique de Daniel et l'histoire de Susanne. »

Les critiques n'apportent donc aucune raison qui permette de croire, avec Cornélius a Lapide, que l'histoire de Susanne est due à la plume d'un Juif inconnu, qui aurait écrit, pendant la Captivité ou peu de temps après, une histoire des Mèdes et des Perses (1). Avant de recourir à un inconnu, il aurait fallu prouver qu'elle ne provenait pas de l'auteur connu. C'est ce que l'on n'a pas fait. Cette allusion à une histoire des Mèdes et des Perses ne repose, d'ailleurs, sur aucun fondement. Le savant commentateur a, sans doute, été conduit à cette hypothèse par le verset 65 où il est question du roi Astyage et de Cyrus. Mais nous avons vu que ce verset n'a aucun rapport avec l'histoire de Susanne et qu'il doit être rattaché au chapitre V (Voy. *Introd.*, pp. 882-884).

(1) Hæc historia, non videtur ab ipso Daniele, saltem in hoc ejus opere, fuisse conscripta, sed a quopiam Hebræo, qui in captivitate Babylonica vel potius paulo post eam, scripsit chronica sive diaria regum Medorum et Persarum et maxime Cyri, qui Judæos Babylone liberavit, simulque conscripsit res memorabiles, quæ eo tempore suæ genti, puta Hebræis contigerunt. Id patet ex v. 66, ubi indicatur, quod historia vel Susannæ vel Belis, contingerit ante Cyrum, sub Astyage rege Medorum, qui fuit avus Cyri. Ex illis ergo diariis translata est in hunc librum Danielis, eique additu quasi appendix, quia a Daniele gesta et peracta est : atque hæc est causa, cur ad calcem Danielis sit rejecta. *Commentar. in Dan.*, *XIII*, initio.

Aucune des raisons alléguées ne saurait donc nous autoriser à abandonner l'opinion commune, d'après laquelle Daniel est l'auteur qui a rédigé l'histoire de Susanne. Elle fait partie du livre de ce prophète. et nous ne pouvons douter de son authenticité. Les rabbins ne doivent donc pas se contenter de tenir cette histoire pour véritable ; ils sont de plus obligés de reconnaître qu'il est de leur devoir de la remettre au rang des Ecritures canoniques. C'est, en effet, très justement que l'histoire de Susanne fait partie du Code sacré de l'Eglise chrétienne.

L'histoire de Susanne transformée gratuitement en fiction. — Les rationalistes ont voulu reléguer cette histoire dans le domaine des fables. Saint Jérôme nous apprend (*Prolog. in commentar. Dan.*) que Porphyre la traitait de fiction (*Commentum*). Eichhorn en fait tout aussi cavalièrement « une fiction morale » (*Eine moralische Dichtung. Einleit in die apokryph. Schriften des Alten Testaments.* Voy. p. 447). Bertholdt n'y voit qu'un « récit légendaire » (*Eine Sagengeschichte*), une « *haggadah* juive » (*Eine judische Aggadah. — Historisch-kritische Einleitung*..., p. 1575). Jahn qui s'est laissé entraîner trop souvent dans le courant de la critique négative, suppose que le récit relatif à Susanne est une parabole (*Parabel*), destinée à montrer qu'on ne peut pas toujours s'en rapporter au jugement des Anciens (*Einleit. in die göttlichen Bücher*, p. 874). Lengerke se contente de dire que ce récit et la « légende de Bel et du Dragon » sont deux « *haggadahs* » (*zwei Hagadas*, p. CXIV). Tout récemment, Frankel définit ce récit : « Une histoire alexandrine d'amour » (*Eine alexandrinische Liebensgeschichte. — Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft* des *Judenthums* 1868, p. 442). D'un autre côté, Brüll a cru découvrir que cette histoire « n'est pas autre chose qu'un écrit à tendance antisaducéenne (*Nichts anderes als eine antisadducäische Tendenzschrift. — Das apocryphische Susanna-Buch*, 1887, pp. 18-26).

Le rationalisme, en un mot, a décidé que l'histoire de Susanne serait un roman. Les critiques de cette école ont des phrases, des mots qu'ils répètent mécaniquement à tout propos : pour se débarrasser de récits qui ne leur plaisent pas ou qui heurtent leurs préjugés, ils n'ont qu'à déclarer qu'on y trouve *eine rein moralisch-didaktische Tendenz.* Aussi, Reuss n'a-t-il pas manqué de se soumettre à ce jugement dont la « critique moderne » a fait un article de foi. « Que nous ayons là, dit-il, un conte moral, un récit purement fictif, mais écrit dans un but pédagogique, et non une histoire réelle et authentique, cela est pour nous

hors de doute » (La *Bible*, etc., vol. VIᵉ, p. 611). Cette certitude du critique ne repose cependant pas sur un fondement bien sérieux. C'est l'argument tiré du but parénétique exposé et refuté précédemment (Voy. *Introd.*, pp. 188-194). Voici cette preuve, telle qu'elle est présentée par Reuss : « Elle (l'histoire de Susanne) est destinée à mettre en relief cette thèse de la foi religieuse : La Providence n'abandonne point les innocents et ne permet pas qu'ils deviennent les victimes des méchants » (*Ibid.*). Ce qui revient à dire : Un fait historique a une tendance morale ou offre une leçon de morale ; donc le récit qu'on en fait est une fiction morale, une légende, une *haggadah*, un roman. Nous ne nous attarderons pas à réfuter de nouveau cette argumentation si naïve, si singulière, qui transformerait tout les faits historiques en fictions. Nous trouvons, il est vrai, dans l'histoire de Susanne, un parfait modèle de la chasteté conjugale et une intervention providentielle en faveur de cette femme si injustement condamnée. Les chrétiens ont vu dans cet événement une image de l'Eglise persécutée et un symbole de la résurrection. On trouve cette histoire représentée sur d'anciens sarcophages (une brebis entre deux loups surmontée du nom de Susanna) avec d'autres traits de l'histoire biblique. Mais la leçon morale qui se déduit d'un fait n'enlève rien à la réalité de ce fait.

Du reste, Reuss a compris que les insinuations de la critique négative, à ce sujet, avaient besoin d'être appuyées de quelque raison. Il nous apprend donc qu'il puise le principal argument en faveur de sa manière de voir, dans la narration elle-même. « Le canevas, dit-il, en est pauvre, les invraisemblances sautent aux yeux et se rencontrent presque à chaque ligne ; » enfin « c'est un conte qui ne brille pas par l'invention » (*Ibid*, p. 611). Mais aucune de ces critiques n'est justifiée. Nul ne prouvera que l'histoire de la chaste Susanne soit « une invention malheureuse ou un récit mal composé. » Le récit est simple et sans ornement. Daniel mêle à la trame noire du récit des réflexions consolantes qui nous touchent par leur nature douce et tendre. On trouve que la modestie, la vertu et la piété de Susanne composent un tableau très bien réussi ; et que la sagacité de Daniel en dé-déjouant le complot des deux Anciens, est digne d'un tel homme. Il a, de plus, le don de peindre, et il nous donne la sensation de ce qu'il a vu et de ce qu'il a fait. En quelques coups de crayons, il fait vivre les lieux, les hommes et les choses. Il nous révèle dans ses personnages des traits de caractères variés qui en font, non des types abstraits et absolus, mais des êtres

réels et bien vivants. Ce n'est pas dans le but de tromper ses lecteurs que l'auteur donne les noms du père et du mari de Susanne. Ce soin scrupuleux à préciser les choses, ces détails circonstanciés conviennent peu à un écrivain qui invente ou qui brode ce qu'il raconte. Aussi, pouvons-nous constater que Susanne et ses parents n'ont jamais été considérés comme des êtres de raison, et qu'ils ont, au contraire, été pris dans tous les temps pour des personnages qui ont réellement existé ! Les caractères intrinsèques de cette histoire offrent, d'ailleurs, une preuve incontestable en faveur de la réalité des événements qu'elle nous fait connaître.

Quant aux « invraisemblances » auxquelles Reuss fait allusion, nous les mettrons toutes sous les yeux du lecteur. Ce sont des objections qui résument celles de Fritzsche, de Keil et de tous les protestants qui, pour se distinguer sur ce point, ont cru devoir abandonner la tradition et les résultats de la critique. Nous verrons que le récit de Daniel se défend parfaitement contre toutes ces attaques injustes et passionnées ; et que, en définitive, il ne saurait être regardé comme un récit fabuleux ou allégorique. Les principales objections que les rationalistes allèguent pour refuser le caractère historique à cet épisode et pour le ranger parmi les fictions et les fables, sont tirées ; 1° des jeux de mots grecs dont Daniel se serait servi pour exprimer son jugement sur les deux Anciens ; 2° de la situation aisée et fortunée de Joachim, mari de Susanne; 3° des illégalités ou des invraisemblances de la procédure. Montrons d'abord qu'il n'est pas permis de se fonder sur les jeux de mots grecs pour établir que l'histoire de Susanne n'est qu'une fiction.

Objection tirée des jeux de mots grecs : les versions grecques, prises à faux et arbitrairement, pour le texte original de l'histoire de Susanne, à cause des jeux de mots qui s'y trouvent. — Dans le but de révoquer en doute l'authenticité et la réalité de cette histoire, les rationalistes ont nié l'existence d'un texte hébreu. Ils ont donc supposé, *à priori*, que ce récit a été composé en grec ; ils ont prétendu que les versions des Septante et de Théodotion offrent le texte original de Daniel. C'est ainsi que Lengerke se contente d'affirmer, sans en donner aucune raison, que cette histoire a été composée originairement en grec (*Sie ist griechisches original*, — p. CXIV). Qu'en savait-il ? Absolument rien. Aussi, ne donne-t-il aucune preuve de cette assertion : C'est une supposition qu'il se hâte de métamorphoser en argument. Nous avons vu, au contraire, que les textes grecs ne sont que des versions d'un original hébreu (*Introd.*, pp 856-

880). Nous allons donc réfuter l'objection fondée sur le rapprochement du nom des arbres σχῖνος et πρῖνος et des verbes σχίσαι et πρίσαι.

L'objection capitale des rationalistes contre l'existence d'un original hébreu de l'histoire de Susanne est, en effet, basée sur ces jeux de mots grecs, qui accompagnent les arrêts de Daniel contre les deux calomniateurs de cette pieuse femme. Les critiques négatifs prétendent que l'original a été écrit en grec, à cause des panoramas qui se trouvent dans ces deux sentences (vs. 54, 55; 58, 59). Daniel demande à l'un des Anciens qui avaient accusé Susanne, sous quel arbre il a constaté le flagrant délit. Celui-ci répond : « Sous un lentisque (σχῖνος). — L'ange du Seigneur te fendra (σχίσει, ; de σχίζω, je fends, je sépare, je divise) par le milieu, » lui dit le prophète, faisant allusion au nom grec du lentisque. A la même question l'autre Ancien répond qu'il a surpris Susanne sous un yeuse ou chêne vert (πρῖνος); et Daniel lui réplique, en jouant aussi sur le nom grec de cet arbre : L'Ange du Seigneur attend, tenant un glaive pour te scier (πρίσαι; de πρίω, je scie, j'étreins, je serre, je lie fortement) par le milieu. »

Ces jeux de mots sont évidemment puisés dans la langue grecque. Or, disent les rationalistes, on ne parlait pas grec à Babylone du temps de Daniel; donc le langage mis dans la bouche de ce prophète est une invention, une œuvre toute moderne de quelque hellénisant qui a eu la naïveté de croire que Daniel parlait en grec ; donc, le récit dans lequel se trouvent les sentences basées sur les mots grecs est une fable imaginée par un écrivain grec (*græculum quemdam fuisse dramatis hujus consarcinatorem*). Il nous est cependant difficile de croire qu'il se soit trouvé un homme, quelque hellénisant qu'on le suppose, qui aurait pu avoir la naïveté de s'imaginer que Daniel avait parlé et écrit en grec. Le raisonnement des adversaires de l'authenticité de notre récit est aussi enfantin que celui-ci : l'Evangile nous apprend que Jésus-Christ « donna à Simon, l'un de ses apôtres, le nom de Pierre (ὄνομα Πέτρον. — Marc, III, 16) et que, plus tard, faisant allusion à ce nom, il dit à ce même apôtre : « Et moi je te dis : Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise (Κἀγω δὲ σοί λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταυτῇ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μοῦ τὴν Ἐκκλησίαν. — Matth., XVI, 18); or, Jésus-Christ ne parlait pas grec; donc les récits de saint Marc et de saint Matthieu sont des inventions, des fables de quelque chrétien hélléniste. Il est vrai que nous savons par l'apôtre saint Jean que les deux autres évangélistes n'ont fait que traduire le

mot syriaque *kēfa'* (hébreu כֵּף et כֵּיף, aram. כֵּיפָא, petra, lapis, saxum). Le disciple bien-aimé, nous transmet la troduction textuelle et l'interprétation des paroles mêmes dont s'est servi le divin Maître : « Tu t'appelleras Céphas, ce qui est interprêté Pierre (σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς ὃ ἑρμηνεύεται Πέτρος. — Ch. I, 42). Nous constatons ainsi qu'il eut été absurde de conclure des textes de saint Marc et de saint Matthieu que Jésus-Christ y était présenté comme ayant parlé grec, et que, par suite, les faits allégués étaient faux, puisque Jésus-Christ avait dû se servir du syriaque, qui était sa langue et celle de ses apôtres. On ne peut pas même se servir du texte cité de saint Matthieu pour prouver que l'original de cet Evangile était grec. Car, il est facile de voir que le traducteur a voulu conserver la paronomase et qu'il a substitué au nom syriaque de Céphas un nom grec équivalent.

En raisonnant de la même manière, nous pouvons voir que les jeux de mots, dont Daniel s'est servi en condamnant les deux Anciens, ne prouvent pas que l'histoire de Susanne a été originairement écrite en grec. La conclusion des rationalistes ne s'impose donc pas. On y suppose ce qui est en question, savoir que les traductions grecques sont le texte primitif; puis, pour appuyer cette hypothèse, on suppose que de pareils jeux de mots n'ont pas pu exister dans un original hébreux. Or, c'est là une hypothèse capitale qu'on néglige d'établir. Il faudrait prouver que cette même allusion ou une allusion de même nature n'avait pas pu exister ou n'avait pas eu lieu dans le texte hébreu. Sans doute, les traducteurs ont fait deux jeux de mots sur les noms grecs des deux arbres, et ces jeux de mots n'ont pu avoir lieu qu'en grec. Mais il n'est pas prouvé que des allusions de ce genre ne pouvaient pas se trouver dans un texte original hébreu. Ainsi, pour renverser l'argument des rationalistes, il suffit d'admettre qu'il y avait de semblables jeux de mots dans le texte hébreu, et que les traducteurs, grâce à une imitation des termes sémitiques, les ont fait passer dans leurs versions. Nous verrons, en effet, qu'il y avait dans la langue hébraïque des noms d'arbres qui offraient le sens de « fendre » et de « diviser, » et pouvaient servir à des jeux de mots. Ce serait, d'ailleurs, à nos adversaires qu'il incomberait de prouver que des jeux de mots analogues n'ont pas existé dans le texte hébreu, dont nous avons établi l'existence, et que des paronomases n'ont pu se rencontrer à la fois dans l'original hébreu et dans les versions.

En admettant que ces rapprochements existaient dans l'origi-

nal hébreu, on comprend que le traducteur ait cherché à les reproduire dans sa version. On conçoit aussi que, dans l'impossibilité de les traduire littéralement, il ait porté son attention sur la signification des verbes, et ait adopté, pour les essences des arbres, celles qui pouvaient s'accommoder avec des verbes grecs offrant le même sens général. Il n'est pas nécessaire, en effet, que le traducteur grec ait exprimé les noms des arbres qui se trouvaient dans l'original : il a pu s'attacher à rendre les jeux de mots du texte hébreu, sans se proposer d'indiquer les correspondants grecs qui, traduits en grec, ne lui auraient peut-être pas permis de rencontrer si heureusement les allusions de ces deux termes et de reproduire le rapport établi par Daniel entre les noms des arbres et les verbes qui expriment la condamnation des calomniateurs de Susanne. Dans les sentences prononcées par le jeune prophète, ce ne sont pas les arbres qui importent, mais l'application qu'il en fait aux coupables pour leur faire connaître le sort qui leur est réservé. Il a pu se faire, de la sorte, que, ne trouvant pas dans le grec des mots qui offrissent un rapprochement identique avec celui de l'original, le traducteur se soit borné à choisir des verbes qui avaient le sens général de « détruire, etc. » Ainsi, les jeux de mots grecs ne prouvent rien en faveur d'un original grec et contre un original hébreu.

C'est cependant dans ces jeux de mots grecs que certains critiques ont voulu trouver une raison qui leur permît de douter que le chapitre de Susanne ait été écrit en hébreu. Jules Africain se fondait sur ces allusions pour prouver que le texte original était grec, et que, par suite, ce chapitre n'était pas authentique (*Lettre à Origène*). Mais quoiqu'il soit très vrai que les jeux de mots des versions grecques n'ont pu avoir lieu qu'en grec, il ne suit cependant pas de là que l'histoire de Susanne ait été primitivement écrite en grec, et que, dès lors, elle ne soit pas de Daniel, qui parlait hébreu et araméen. Le docte prêtre de Nicopolis, qui fut un des hommes les plus distingués du troisième siècle, aurait dû se demander si de pareils jeux de mots n'avaient pas eu lieu en hébreu. Il aurait facilement compris que des allusions analogues avaient fort bien pu se trouver dans le texte original et que le traducteur grec s'était contenté d'en exprimer le sens dans sa langue. Aussi, Origène lui répondit-il très justement que Daniel ne s'était servi ni du nom de ces arbres, ni de ces verbes, mais de quelques autres noms hébreux ou araméens auxquels répondaient des verbes qui

signifiaient « fendre » et « déchirer, » et que l'interprète grec a cherché des rapprochements de noms et de verbes qui reproduisissent les allusions de l'original (1).

Porphyre ne pouvait donc invoquer sérieusement ces jeux de mots grecs pour attaquer tout le livre de Daniel. L'histoire de Susanne formait, il est vrai, le premier chapitre des versions grecques ; mais rien ne l'autorisait à prétendre que ce chapitre et encore moins tout le livre du prophète avaient été écrits en grec : les jeux de mots dont il se sert pour établir son hypothèse prouvent seulement que le traducteur grec a traduit à sa manière des allusions de l'original hébreu. Les rationalistes mo-

(1) A propos des Hexaples d'Origène et après avoir dit que, pour discréditer la version des Septante, les Juifs signalèrent de nombreuses discordances entre le texte hébreu et le texte grec. F. Hœfer ajoute en note ces quelques lignes remplies d'inexactitudes : « Les débats entre les Juifs et les Grecs (chrétiens) avaient été ramenés à un détail assez curieux, mais décisif. Ce détail, le voici. « L'histoire de Susanne ne se trouve point dans le Daniel des Juifs ; ce n'est qu'une intercalation frauduleuse (!!) des Alexandrins. Ce qui le prouve, c'est que l'auteur, par une singulière maladresse, y fait rouler les réponses des (*sic*) prophètes aux deux vieillards sur deux mots grecs. Ainsi, le premier vieillard dit que Susanne était sous un houx, en grec πρίνος (*ilex*) : sur quoi Daniel le condamne à être *scié*, en grec πρίω. Le second dit qu'elle était sous un lentisque, σχίνος : Daniel le condamne à être pendu (en grec σχίζω). Comme les mots hébreux correspondants ne se prêtent à aucun de ces jeux de mots, il faut que toute cette histoire ait été inventée en grec. Origène, sentant la force de l'attaque, retourne hardiment contre les Juifs l'accusation de faux » *Nouvelle Biographie générale*, publiée par Didot, art. Origène, p. 792).

Nous avons à peine besoin de montrer combien tout cela est mal exposé. Il n'est pas vrai que « les débats entre les Juifs et les chrétiens » aient « été amenés à ce détail ; » et il est faux que « ce détail » fût « décisif » au point de vue général exposé par Hœfer. Ce qu'il dit de « l'intercalation frauduleuse » est de pure fantaisie ; et il ne prouve pas cette assertion en recourant à ce qu'il appelle une « singulière maladresse. » Effectivement, c'eût été une si solennelle bêtise qu'il n'est pas possible de supposer qu'il se soit trouvé un écrivain capable d'écrire ce récit, et néanmoins assez dépourvu de sens pour croire que Daniel parlait grec. Nous ne disons rien de l'interversion des réponses des vieillards et de la traduction inexacte de σχίζω, qui n'a pas le sens de « pendre. » Quant aux mots hébreux correspondants, c'est sans aucun fondement qu'il prétend qu'ils ne se prêtaient à aucun de ces jeux de mots. Il aurait dû commencer par nous faire connaître ces mots, et nous y aurions découvert une réponse qui aurait pu le satisfaire.

dernes, tels que Eichhorn et Bertholdt, commencent aussi par supposer gratuitement que le récit de Susanne a été d'abord écrit en grec. Tous les critiques protestants se fondent sur le même paralogisme pour repousser ce chapitre comme apocryphe. On peut juger de tous ces écrivains d'après la façon de raisonner de Pusey. « L'histoire de Susanne, dit-il, a été évidemment écrite en grec » (*The history of Susanna was confessedly written in Greek. — Daniel the Prophet*, p. 378). La seule preuve qu'il donne de cette assertion se trouve dans cette note écrite au bas de la page : « Aucune autre explication ne peut être donnée des allusions verbales des versets 54-55, 58-59 » (*No other explanation can be given of the verbal allusions*, 54, 5; 58, 9). Le savant professeur d'Oxford prouve ici tout simplement qu'il n'a pas porté son attention sur l'explication donnée par Origène. Il aurait pu voir que des allusions grecques dans une traduction grecque ne démontrent pas que ces traductions sont l'original.

Pour le prouver, il aurait fallu faire voir que des jeux de mots de ce genre ne sont possibles que dans la langue grecque. Or, nous pouvons montrer que des paronomases de cette nature sont possibles dans d'autres langues. Déjà saint Jérôme avait exposé la difficulté et indiqué en ces termes des imitations latines des jeux de mots grecs : « J'ai entendu, dit-il, un des docteurs des Juifs qui, se moquant de l'histoire de Susanne et disant qu'elle était l'ouvrage de quelque grec, objectait, comme autrefois (Jules) l'Africain à Origène, quelques étymologies grecques qui se trouvent dans ce livre, telles que sont celles du chêne et du lentisque, etc. Sur quoi je puis instruire les nôtres (les Latins): comme, par exemple, que l'on dise à l'occasion d'un chêne, appelé *ilex* en latin : Puisses-tu périr *ilico* (sur-le-champ); et que faisant encore allusion au mot latin *lentiscus*, l'on dise : Que l'Ange te broie en (morceaux comme des) *lentilles* (in *lentem te comminuat*) ; ou : Puisses-tu ne pas périr lentement (vel : non *lente* pereas) ; ou pliant, flexible, puisses-tu être conduit à la mort (aut *lentus* id est flexibilis ducaris ad mortem), ou que l'on s'exprime d'une autre manière qui conserve l'allusion faite à cet arbre (1). »

(1) Cujus rei intelligentiam nostris hanc possumus dare : Ut, verbi gratia, dicamus, ab arbore *ilice* dixisse eum : *ilico* pereas, et a *lentisco*, in *lentem* te comminuat angelus, aut *lentus*, id est, flexibilis ducáris ad mortem, sive aliud quid ad arboris nomen conveniens. *Præf. in Dan.*



D'autres commentateurs ont aussi composé des jeux de mots dans le but de faire ressortir la méthode d'après laquelle on peut reproduire les allusions du texte grec dans une version latine, et, par suite, d'un texte hébreu dans une version grecque. Maldonat : « Sub *malo... malum* tibi dabit ; sub *pruno...* demittet te ad *prunas* æternas ; Pererius : sub *pruno*, *prunis* ardentibus cremandus es ; sub *malo...*, *mala* supplicia accipias ; Cornelius a Lapide : sub *malo...* eas in *malam* crucem ; sub *cœdro...*, *cœdat* te ergo carnifex. » Il est évident que l'on ne saurait conclure de ces paronomases latines que Daniel a parlé latin et que l'original de l'histoire de Susanne a été écrit en latin. C'est d'après un raisonnement tout aussi faux que les critiques rationnalistes s'appuient sur les jeux de mots grecs pour conclure à un texte primitif grec.

Un érudit qui, à cause de ses écarts, est très apprécié dans le camp rationaliste, Richard Simon, n'a pu cependant s'empêcher de reconnaître combien il était facile de repousser l'argument des adversaires de l'authenticité de l'histoire de Susanne. « A l'égard, dit-il, des étymologies grecques qui sont dans l'histoire de Susanne, ne pourrait-on pas dire que ces jeux de mots viennent des traducteurs grecs, parce qu'il y avait de semblables paronomasies dans l'original hébreu ? Cette liberté qu'a pu prendre le traducteur de l'histoire de Susanne n'est pas sans exemple ; il y a quelque chose de semblable dans la version grecque des ouvrages de S. Ephrem, qui ont été composés en syriaque et traduits ensuite du syriaque en grec ; et cela n'est pas une raison pour s'inscrire en faux contre les ouvrages de S. Ephrem, où ces sortes d'allusions ou jeux de mots se trouvent dans la version grecque » (*Crit. de la Bibl.* de Dupin, III, p. 56).

Dans sa critique de l'ouvrage de Richard Simon, le P. Souciet a, du reste, très bien expliqué, dans une note sur ce passage, le procédé des traducteurs grecs de l'histoire de Susanne. « I. Julius Africanus, dit-il, et les auteurs qui prétendent que ces allusions n'étaient pas dans l'hébreu, devraient commencer par le prouver. Non seulement ils ne le font point et l'avancent sans en apporter la moindre raison, mais ils ne peuvent pas en apporter. On ne trouve point dans la langue hébraïque des mots qui puissent faire d'allusions semblables. Soit, combien peu nous reste-t-il de dictions de cette langue ? Avons-nous surtout tous les noms des arbres ? Parmi ceux qui nous restent, y trouvons-nous ceux des arbres dont il est ici parlé ? Quand nous y en trouverions quelqu'un, le même arbre n'a-t-il pas pu avoir

deux noms différents ! Qui leur a dit qu'il n'y avait pas quelques termes qui donnât lieu à ces jeux de mots ? Qui leur a dit que les noms mêmes de ces arbres ne les fournissaient pas ? Car enfin, comme je viens de le remarquer, nous n'avons plus les noms de ces deux arbres en hébreu. Comment donc peut-on assurer que, dans cette langue, ces noms n'étaient pas propres à faire ces sortes d'allusions. — II. Quand la chose eût été impossible en hébreu, l'aurait-elle été en chaldéen ? Ne pouvait-on faire ces allusions en cette langue ? — III. Pour pouvoir assurer cela comme un fait, il faudrait avoir l'original hébreu ou chaldéen sur lequel la version grecque a été faite. L'a-t-on ? Il ne subsistait plus dès le temps même d'Origène. — IV. Quand il serait sûr que ces mots n'existaient ni en hébreu, ni en chaldéen, il ne s'ensuivrait point qu'il n'y en eût point eu dans ces textes, sur lesquels on pût faire d'allusion. Il se peut faire que les arbres, marqués dans ces textes ou dans l'un ou l'autre de ces textes, ne fussent point ceux que l'interprète grec a exprimés, et que, voulant mettre dans la version une antonomasie ou allusion comme il y en avait une dans l'original, et ne le pouvant faire en grec avec les noms des arbres marqués dans l'original, il en ait substitué d'autres qui pussent lui fournir un jeu de mots à peu près semblable à celui de l'original, et qui, quant au sens, revînt au même. Par exemple, dit Lansselius, au lieu de σχῖνος, il pouvait y avoir en hébreu תִּרְזָה, *un cyprès*, et pour πρῖνος אַלָּה, *un chêne*; ces mots pouvaient faire allusion avec אָלָה, *maudire*, et רָזָה, *exténuer, faire dépérir*. Ce n'est point là une infidélité dans un traducteur, c'est au contraire une espèce d'exactitude ; c'est vouloir faire sentir jusques aux tours même et aux figures de son auteur. « Il importe peu, dit à ce sujet Estius, qu'on dise les choses en d'autres mots, pourvu qu'on fasse entendre les mêmes choses, et que la vérité historique ne soit point blessée. Mais quand même, dans l'original, il n'y aurait point eu de jeu de mots, il peut s'en trouver un dans la traduction. « C'est ainsi, dit Scalante et après lui Téna, c'est ainsi que, si l'on disait en latin : Je vous ai vu sous un pin, et que le Prophète répondît : Vous serez pendu ; en traduisant en espagnol, tout simplement, il se trouverait un jeu de mots : ***Debaxo de un pino***. Réponse : ***Empinado te veras e ahorcado***. Or, employer une pareille allusion, et l'affecter même, ce n'est point une faute à un traducteur, parce que cela ne change rien à la vérité des choses » (***Critique de la Critique de la Bible d'Ellies Dupin, par Richard Simon***, t. III, p. 550 et ss.).

C'est à la même conclusion qu'est arrivé Franç. Delitzsch, dont nous croyons devoir transcrire ici le passage suivant : Argumentum tertium, quo Africanus Susannæ authentiam impugnat, est duplex illa paronomasia, quam fabulæ græcam originem prodere dicit. Hoc argumentum sexcenties inculcatum tantum jam valuit apud Hieronymum, ut dicat : « Quod si quis ostenderit, duarum istarum arborum scissionis et sectionis in Hebræo stare etymologiam, tunc poterimus etiam hanc scripturam recipere » (*Comm. in Dan.*). Hoc non tam difficile esse intellexit jam Plessnerus (נוזלים, p. 45), quamquam periculum, quod fecit, paronomasiæ aramaice reddendæ probare non possumus. At poterit ὑπὸ σχῖνον translatum esse ex תחית בלוטא (jer. Gen. XXXV, 8. Hos., IV, 13) et σχίσει σε μέσον ex ה׳ יִלְטֵנָּךְ : ὑπὸ πρῖνον ex תחות בוטמא (Gen., XXXV, 4 ; II, Sam., XVIII, 10) et πρίσει σε μέσον ex לְחַדָּמָא אותך, vel ex תחות אַלָּתָא (Jos., XXIV, 26) et אותך לְפַלָּחָא. Hebraice poterat ludi vocabulis אֵלָה et אָלָה, אַלּוֹן et פַּלַּח. Ejusmodi paronomasias in linguis semiticis facillimas esse *arabica* quoque Susannæ versio ostendit. Ergo nihili est argumentum inde petitum. *De Habacuci prophetæ vita atque ætate*, p. 102.

Il n'est donc pas étonnant que la méthode suivie par les Septante ait été aussi adoptée dans une traduction syriaque de cette version. Le traducteur qui travaillait sur le grec a compris qu'il valait mieux conserver les jeux de mots que les noms des arbres, et il a substitué le pistachier (*pisṭeqa'*) au lentisque, et le grenadier (*rimmona*) au chêne vert, choisissant deux arbres qui, du moins, avaient sur les deux autres l'avantage de croître

(1) Voici, d'après Bugati, la traduction du texte syriaque de ce passage de Jacques d'Edesse : Quanquam in éditione Græcorum positæ sint σχῖνος et πρῖνος, id est lentiscus et ilex, ut servaretur arborum similitudo cum vocibus *scindet te* et *secabit te* (nam et prinus a πρίων, *serra*, dicta est, quia folia ejus ad instar serræ conformata sint) ; non tamen existimandum est arbores illas vere fuisse schinum et prinum. Fortasse autem vel in ipso textu Hebraico similitudo quædam fuerat inter arborum earum nomina et voces prædictas. Veruntamen hoc ignotum est. Neque lentiscus neque ilex inveniebantur in terra Babylonis, cum præsertim requirendæ essent in horto. Quæ autem arbores nominantur in editione Syrorum (scilicet Heracleensi juxta codicem Pocockianum), pistacium dico et malogranatum, conveniunt quidem cum eis, quæ plantari solent in hortis et viridariis : adhuc tamen nomina eorum non respondent vocibus, quibus Daniel maledixit presbyteris illis maledictione dignis. *Daniel secundum editionem LXX ex tetraplis*, etc., p. 160.

dans les jardins de la Mésopotamie, et dont les noms correspondaient, d'ailleurs, aux verbes syriaques *pesaq* (couper, séparer) et *rum* (élever, enlever, ôter). Il avait le droit d'agir de la sorte parce qu'il avait très bien compris que le traducteur grec ne s'était pas lui-même astreint à conserver les noms d'arbres qui étaient dans le texte hébreu. Cette conclusion était d'autant plus probable que, comme le remarque très bien Jacques d'Edesse, « ni le lentisque ni le chêne vert ne se trouvaient en Babylonie (1). » Il est vrai que le nom du dernier de ces arbres ne correspond pas, dans la version syriaque, au verbe dont s'est servi Daniel pour maudire le deuxième prévaricateur. Mais cette identification n'est pas nécessaire, car rien ne s'oppose à ce que nous admettions que le texte hébreu offrait d'autres noms d'arbres, et que les traducteurs grecs l'ont accomodé à leur propre langue. Aussi, ne sommes-nous pas étonné de voir qu'un Juif allemand, Brüll, vient de confirmer ces observations dans le passage suivant, dont nous empruntons la traduction à l'abbé Vigouroux (Susanne, etc., p. 355) : « Le lentisque n'existait ni en Babylonie ni en Palestine, et l'yeuse n'était pas cultivé dans les jardins, dit M. Brüll... On peut admettre que le texte original nommait des arbres qui croissent dans les jardins et que c'est le traducteur grec qui, pour conserver les jeux de mots... y substitua d'autres arbres. . Les versions syriaques nomment le pistachier au lieu du lentisque et le grenadier au lieu de l'yeuse; la plus ancienne conserve ainsi très naturellement le jeu de mots. P. 54, 55, 58, 59....... Ces arbres, qui sont cultivés dans les jardins, peuvent très bien avoir été les mêmes dans le texte original. Le pistachier s'appelait, comme en syriaque et en hébreu moderne, *pasteka*, le grenadier *rimmon*. Au premier mot correspond le verbe *pasak* (séparer, couper, avec le nom de l'objet, *roš*, tête, *décapiter*), au second le verbe *rum* (hiphil, *harim*, enlever) (Cf. Is., LVII, 14; Ezéch., XXI, 31). Le traducteur grec chercha d'abord des noms d'arbres d'un son analogue et ensuite des verbes qui lui fournissent avec ces noms une assonnance, pour conserver le jeu de mots dans la traduction... Les paronomases du texte grec n'empêchent donc pas d'admettre que Susanne n'ait été primitivement écrit en hébreu » (*Das apokryphische Susanna-Buch*, p. 67-69).

Il va sans dire que les criticistes n'ont pas tenu compte de cette réfutation : ils ont l'habitude de ne regarder et de ne retenir que les objections, en ayant bien soin de laisser supposer qu'elles sont sans réponses. Nous croyons donc qu'il convient

d'insister, afin de bien faire voir qu'il n'en est pas ainsi, et que tout l'échafaudage des adversaires de l'authenticité de notre chapitre repose sur une pointe d'aiguille qui se perd et s'évanouit dans le vide.

Utilité des imitations ou des analogies qui reproduisent dans une traduction les allusions verbales d'un texte. — Le traducteur grec de l'histoire de Susanne ne pouvait pas ignorer que les paronomases offraient le trait frappant de la réponse de Daniel; qu'elles avaient pour but de mieux frapper l'esprit, et qu'il fallait, dès lors, les conserver, autant que possible, pour ne pas altérer la physionomie du récit. Le prophète a, en effet, évidemment l'intention bien accentuée et bien formelle de montrer que les noms des arbres indiqués par les anciens offrent, par un juste jugement de Dieu, un présage du châtiment qu'ils ont mérité. C'est pourquoi il répète chaque fois : « Justement, tu as menti, » c'est-à-dire : en proférant ce mensonge, méchant accusateur, tu as parlé plus justement que tu ne penses, car le nom de cet arbre est comme une sentence de mort que tu as prononcée toi-même.

Il est d'ailleurs évident que, dans des allusions de ce genre, le traducteur ne peut pas exprimer tout ce que contient le texte. S'il traduit littéralement, il sacrifie le jeu de mots; s'il conserve le jeu de mots, il abandonne les termes de l'original. C'est ainsi, par exemple, que, voulant conserver l'allitération du chapitre III, verset 20 de la Genèse, les Septante ont sacrifié le nom d'*Eve* et l'ont remplacé par son équivalent grec Ζωή, afin de le mettre en rapport avec son corrélatif (ζώντων). Le traducteur grec de l'histoire de Susanne fait un choix analogue. S'il eût exprimé les noms des arbres par leurs mots grecs correspondants, il n'aurait pas reproduit la paronomase, car il n'est pas probable que les jeux de mots qui se trouvaient dans l'hébreu aient correspondu aux jeux de la version grecque. De sorte que, pour conserver les paronomases qui lui paraissaient, justement, plus importantes que les noms des arbres, ce traducteur se vit obligé de remplacer les noms des arbres par d'autres noms qui lui permissent de conserver la vérité du texte. Celada prétend que cette manière d'agir est difficile à admettre, et qu'elle est étrangère à un interprète fidèle (*a fideli interprete prorsus aliena*); il va même jusqu'à dire : *Absit paronomasiæ festivitas, ne desit translatoris fidelitas* (*Comment. in Sus.*, nº 53). Mais il aurait dû voir que la traduction des jeux de mots était essentielle pour l'intelligence du texte et qu'elle faisait partie de la fidélité qu'on est en droit d'exiger d'une bonne version.

Aussi, voyons-nous que Reuss confirme, bien involontairement du reste et en se contredisant lui-même de la façon la plus curieuse, la thèse que nous soutenons ici. Il commence par dire, à propos de l'histoire de Susanne, que « ce conte est d'origine hellénistique, » et il croit prouver qu'il en est ainsi, parce que, d'après lui, « le dénouement aboutit à une pointe d'un goût douteux, à un jeu de mots qui ne se concevrait pas dans une traduction » (*La Bible*, etc., t. VI, p. 613). Mais ce critique se réfute bientôt lui-même dans les notes qui accompagnent sa traduction des passages incriminés, et il justifie d'une façon péremptoire la manière de rendre ces passages suivie par les traducteurs grecs. Nous avons dit que les Septante et Théodotion ont cherché dans le grec des termes analogues à ceux du texte hébreu et qu'ils se sont efforcés d'utiliser les ressources que leur fournissait la langue hellénique, afin de rendre, autant que possible, les jeux de mots de l'original. Or, Reuss a cru également devoir suivre la même règle, et il a cherché, dans la langue française, des équivalents qui lui ont permis de conserver ou du moins de laisser entrevoir les allusions du texte grec. Il traduit ainsi les versets 54-55 : « Sous un cognassier... l'Ange du Seigneur va te cogner de manière à te pourfendre par le milieu; » et aux versets 58-59, il met : « Sous un houx... l'Ange de Dieu va te houssiner ; il attend déjà, l'épée à la main, pour te couper en deux. » Reuss, du reste, motive ensuite sa traduction de la façon suivante : « Le texte grec a ici et plus loin des jeux de mots qu'il fallait reproduire à tout prix de manière ou d'autre, parce qu'ils forment la pointe de l'arrêt prononcé et que l'auteur les a positivement faits à dessein. Or, il est difficile, en français, de trouver des noms d'arbres qui puissent se combiner pour le (son) avec des verbes désignant des supplices. Le grec dit *schinos* (l'arbre à mastic, *pistacia lentiscus*) et *schizo*, fendre ; et plus loin *prinos* (le rouvre), et *prio*, scier. » Ce traducteur français conclut enfin en disant qu'il « a dû choisir ces verbes-là faute de mieux » (*Ib.*). Il trouve aussi (p. 619) que Luther a assez bien réussi dans sa traduction allemande ; » et cependant cette version ne nous offre que le tilleul et le chêne rattachés à des verbes qui ne se rapportent aux noms de ces arbres que par la rime : *Under einer Linden... der Engel des Herrn wird dich finden* ; *under einer Eichen... er wird dich zeichen.*

Du reste, la langue française nous offre aussi des jeux de mots que nous pouvons très bien introduire dans notre traduction. Qu'il nous suffise d'indiquer les suivants : « Sous une *casse* ou

sous un *cassier* (nom vulgaire du caneficier, arbre qui porte la casse ou canelle) ou sous une *cassie* (arbrisseau qui s'élève à une hauteur de cinq mètres. — La *cassia fistula*, un grand arbre)... tu seras *cassé* » (Cfr. « un vieillard tout *cassé* par les ans, » comme dit le fabuliste); ou : « l'Ange du Seigneur va te *casser* l'échine, les reins, les bras et les jambes, la tête (Cfr. le languedocien et roman *cassé*, chêne, et le verbe *cassa*, rompre, briser); — sous un *tremble*... l'Ange du Seigneur va te faire *trembler* sous les cailloux qui vont pleuvoir sur toi ; — sous un *tilleul*... l'Age du Seigneur va *tiller* tes nerfs et rompre tes os avec une *tille;* — sous un *aune*... tu seras *auné*, et l'Ange du Seigneur ne te trouvant pas la mesure, l'*aunée* voulue, tu seras pendu; — sous un *chêne*... tu vas être *enchaîné*, et l'Ange du Seigneur va *déchaîner* contre toi les colères de l'Eternel, couper la *chaîne* qui unit ton âme à ton corps, et *t'enchaîner* au fond des enfers. Ainsi, en remplaçant les noms d'arbres du texte par d'autres noms d'arbres, nous conservons l'allitération, et il nous est facile de voir que les idiots, qui voudraient conclure de ces jeux de mots français que le texte primitif de l'histoire de Susanne était écrit en français, seraient bien à plaindre. Nous devons porter le même jugement à l'égard de ceux qui concluent des jeux de mots grecs à la priorité d'un original grec. Ceux-ci sont aussi malades que le seraient les autres. Tout homme qui jouit encore de son bon sens comprend très bien que ces paronomases ne suffisent pas pour permettre d'affirmer, comme le font si lestement les rationalistes, que l'histoire de Susanne est une fiction écrite primitivement en grec.

Les allusions conservées par divers traducteurs de la Bible. — Cette imitation des jeux de mots de l'original hébreu, cette manière de traduire, en un mot, n'a rien d'étonnant. Elle a été usitée à l'égard de divers autres passages de la sainte Ecriture. Ainsi, les Septante ont conservé, dans leur version, le rapport qui se trouve exprimé entre le nom d'Eve et la signification de ce nom. Au lieu de dire : « Adam appela sa femme Eve, etc. » (d'après la prononciation massorétique *havvah* (חַוָּה), en rapport avec *ḥai* (חַי. — Ch. III, 20), ils ont dit : « Adam appela sa femme Ζωή (*Zoé, Vie*), parce qu'elle est la mère de tous les *vivants* (Ζώντων). » C'est également de cette manière que le texte de la Genèse (ch. II, 23), où il est dit que « la femme fut appelée *'Išah* אִשָּׁה. (féminin de *'îš* אִישׁ, mot qui signifie « homme; » cfr. *fœmina = hœmina*, l'homme femelle; de *homo*), parce qu'elle a

été tirée de l'homme, a donné lieu à des allitérations latines et grecques. L'interprète latin voulant conserver la signification étymologique a traduit ainsi : *Hæc vocabitur virago, quia ex viro, sumpta est.* Au lieu de *virago* qui a un sens spécial (Cfr. français : une virago), il eût été mieux de forger un mot *vira* (*quia de viro*), comme l'a fait Symmaque, qui avait traduit le mot hébreu par un mot grec de sa composition ἄνδρις, qu'il met en rapport avec l'expression ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς. Cette traduction est bien préférable à celle des Septante, qui ne traduisent pas la corrélation établie dans le texte : Γύνη...., ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρός. Théodotion avait, de son côté, adopté une autre allitération et une autre étymologie ; il avait traduit ainsi : Elle s'appellera *Assomption* (Λῆμμα, Προσλῆμμα ou Λῆψις), parce qu'elle a été *assumée* (ἐλήφθη) de l'homme. Ce traducteur avait même fabriqué une allitération qui n'est pas dans le texte, lequel offre le verbe לֻקֳחָה (*sumpta est*), qui n'a aucun rapport avec *'išah*. Il avait ainsi pris sur lui de rattacher ce dernier mot à *'isa'* (il a été enlevé ; de *nasa'*, il a élevé, enlevé, pris, ôté).

Saint Jérôme a aussi agi d'après cette règle ou cette manière de voir, en traduisant un passage de Jérémie (ch. I, 11-12), qui porte dans le texte hébreu : « Je vois une branche d'amandier » (*šaqēd*). Le saint docteur a traduit ainsi : *Virgam* VIGILATEM *ego video*, parce qu'il a voulu conserver la paronomase qui se trouve dans la réponse de Dieu au prophète : *Bene vidisti, quia ego* VIGILABO (*šoqēd*). La traduction est défectueuse, non seulement parce qu'il aurait fallu *vigilantis* (du veilleur, de l'amandier), mais parce que le nom de l'arbre disparaît et que rien n'explique ce qu'il faut entendre par l'expression *virgam vigilantem* (une branche qui veille). Pour en saisir le sens, il faut savoir que l'amandier se nommait en hébreu *šaqēd*, veilleur (de שָׁקַד, vigilavit, festinans, sedulus fuit, maturavit), parce qu'il est comme à l'aguet du printemps et qu'il s'épanouit de bonne heure. Le même saint Jérôme a très bien rendu en latin le premier jeu de mots de Daniel (vs. 54, 55) : *Sub, schino..., scindet.* Il n'a pas exprimé le second : *Sub prino... scindet.* Le *lentiscus* aurait pu d'ailleurs être rattaché à *lento*, je ploie, je plie, je courbe.

Remarquons enfin que lorsque le traducteur ne rend pas la paronomase, le résultat qu'il obtient est obscur, incomplet ; de sorte qu'il est nécessaire que le lecteur y supplée par un travail personnel. Ainsi, nous lisons dans l'Evangile de saint Matthieu (ch. I. 21), à propos du nom de Jésus : « Tu lui donneras le nom de *Jésus*, parce que ce sera lui qui *sauvera* son peuple... Cet

Evangéliste, qui a écrit son livre en hébreu, avait montré un rapport entre le nom de Jésus et le verbe *iašah* יָשַׁע (il a sauvé, délivré). Le traducteur grec n'a pas rendu cette paronomase, et il s'est contenté de mettre en rapport le nom de Ἰησοῦς, avec l'expression αὐτὸς γὰρ σώσει. C'est de la même manière que s'est comporté le traducteur latin : Vocabis nomen ejus Jesum : ipse enim *salvum* faciet... Mais pour faire comprendre que le nom de Jésus exprime sa mission, nous sommes obligés de le traduire et d'introduire mentalement une glose dans le texte : Il s'appellera Jésus (c'est-à-dire *Sauveur*), car il *sauvera*... Par respect pour la divine personne de Jésus, les traducteurs ont dû lui conserver son nom. Mais il convient que nous en connaissions la signification. C'est ainsi que saint Jean, écrivant en grec, a mentionné le mot Μεσσίας, en ajoutant : lequel est interprété ὁ Χριστός (ch. I, 41). On peut donc trouver que les Septante n'auraient pas dû sacrifier le nom d'Eve. Mais on comprend très bien que les traducteurs grecs de l'histoire de Susanne aient préféré conserver la paronomase, et sacrifié les noms des arbres qui n'avaient une importance qu'en raison de cette paronomase.

Fréquence et but des paronomases dans la Bible. — Remarquons d'abord que ces jeux de mots sont dans le goût des Orientaux. Nul n'ignore, en effet, qu'ils ont une préférence marquée pour le style imagé, pittoresque, et qu'ils aiment extraordinairement les allitérations et les paronomases. Le peuple hébreu, en particulier, a toujours eu un goût très prononcé pour ces jeux de mots qui offrent l'avantage de frapper l'imagination, de mieux faire ressortir une idée et de l'inculquer plus profondément dans la mémoire. C'est pour ce motif que la sainte Ecriture offre très souvent des allitérations, des paronomases, des jeux de mots. La Genèse ne se contente pas d'établir un rapport entre le nom d'*Eve*, c'est-à-dire *Vie*, et les *vivants* auxquels elle doit donner le jour. Ce livre (ch. IV, 1), nous offre encore des allitérations entre les noms de Caïn ou plutôt *Qaïn* et *qaniti* (je possède) et entre le nom de Seth (ou *šet*, posé) et le verbe *šat* (il a posé) : quia *posuit* mihi Deus semen alterum pro Abel. D'autres paronomases accompagnent les noms de Noé, d'Abraham, d'Isaac, de Jabob, d'Israël, etc. Nous avons déjà mentionné celles qui se rattachent au nom de Jésus et au nom de Céphas. Aussi voyons-nous très bien que saint Paul était dans la tradition de son peuple, lorsque demandant à Philémon l'affranchissement de l'esclave Onésime (Ὀνήσιμος, utile), il joue sur le nom de cet esclave en ajoutant : « Qui t'a été autrefois

inutile (ἄχρηστον) et qui maintenant est *utile* (εὔχρηστον) à moi et à toi » (*Ep. à Phil.* vs. 10-11).

S'accommodant au langage humain, le Très-Haut a donc, quelquefois, dans ses communications avec les hommes, inspiré des mots à effet dont l'esprit est saisi (Cfr. ch. V, 25 et ss.). Dans certains cas, il se contente de donner au trait inspiré la forme de la pensée du prophète, en coulant, pour ainsi dire, les idées révélées dans le moule de son style. C'est ainsi que l'inspiration divine n'a pas ôté à Daniel son style imagé où éclate une note très personnelle. Quelques rationalistes ont pu prétendre que les rapprochements des versets 54-55, 55-59 de l'histoire de Susanne sont un peu forcés et péniblement amenés. Nous ne sommes pas de cet avis. Mais nous pensons toutefois qu'il faut les attribuer, en partie, à l'éducation de Daniel. Le génie babylonien, brillant et subtil, devait être ami de ces *concetti* de pensées et de mots qui étonnent et charment l'imagination. Les allitérations qui étaient en grand honneur chez les Hébreux devaient aussi probablement être fort en usage à l'école du palais, que Daniel quittait à peine en ce moment. Quoiqu'il en soit, cet adolescent nous montre qu'il avait l'art, divinement inspiré ou acquis, de trouver la note pittoresque allant à l'imagination des foules, de frapper des médailles résumant une situation. C'est ainsi que dans l'épisode de Susanne, il fait retentir, sous le voile des allusions verbales, des accents qui semblent venir d'un autre monde, comme ils en viennent en réalité, et qui obligent les plus indifférents à tressaillir et à songer. Nous trouvons d'ailleurs dans ces paronomases, si conformes aux habitudes hébraïques, un trait plutôt oriental que grec, et il pourrait, jusqu'à un certain point, être invoqué comme un indice de l'authenticité de ce récit.

Possibilité de traduire en hébreu les jeux de mots grecs de l'histoire de Susanne. — Les rationalistes prétendent que, pour établir que ce récit a été primitivement écrit en grec, il suffit de montrer qu'il n'est pas possible de retraduire ces jeux de mots en hébreu. Mais c'est précisément cette impossibilité qu'ils n'ont jamais démontrée. Tout ce que Fritzsche a pu dire à ce sujet, en se référant à Eichhorn et à Bertholdt, c'est que « aucun savant n'a pu expliquer, d'après l'hébreu, ces paronomases d'une façon satisfaisante » (*Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments*, p. 118). Il en conclut que, dès lors, le récit est d'origine grecque. Mais, en admettant que l'on n'eût pu éclairer ces allusions par le peu de noms hébreux d'arbres

que nous possédons ; il ne s'en suivrait pas qu'il n'y avait pas, dans le texte hébreu du chapitre de Susanne, des paronomases semblables tirées des mêmes arbres, qui nous en offrent deux dans la version grecque. Tout ce que Fritzsche et ceux dont il est l'écho pourraient en conclure, c'est que nous ignorons si les jeux de mots avaient lieu en hébreu avec les noms des mêmes arbres. Mais nous pouvons repousser plus directement l'attaque de ces critiques, et nous allons montrer qu'il est possible de former des jeux de mots de ce genre, en hébreu, en supposant qu'il y avait dans le texte original des allusions tirées du lentisque et du chêne vert.

D'après quelques critiques, en effet, le lentisque se nommait en hébreu *żeri* ou *żori*. On trouve, en arabe, pour désigner cet arbre, les mots *dseri* et *dsera*. Or, une paronomase hébraïque serait alors possible avec *żara* et *żarah* (צָרָה, secuit, scidit, fidit, laceravit. — Comme σχίζω ; cfr. צָרַר, pressit, compressit, coarctavit). On a dit, il est vrai, que Celsius a cru, à tort, que *żeri* et *żori* désignaient l'arbre (*Mastixbaum*), tandis qu'ils désignent seulement la résine, le baume (en hébreu צְרִי et צֳרִי). Mais cette assertion n'est pas prouvée. Le Lexicographe Simonis (édition Winer) dit qu'on prend aussi ce mot pour l'arbre lui-même (*pro arbore ipsa*). On comprend très bien, en effet, que ce mot ait désigné le lentisque lui-même (arbuscula *scissa*) d'où provenait la substance *scindée* : le nom de l'arbre *fendu* et la chose qui provenait de la *fente* ont pu très bien être désignés par des mots qui offraient la même idée et qui se rattachaient à la même racine (Cfr. baume et baumier). Le grec nous offre un exemple analogue : Hippocrate nomme l'arbre σχῖνος et le fruit σχινίς. On peut donc regarder comme possible une paronomase sémitique tirée du nom hébreu du lentisque. Eichhorn le reconnaît (p. 471).

Le nom de l'yeuse serait *ṭirzah* (תִּרְזָה) que la version *Itala* rend par *ilex*. Ce mot ne se rattache expressément à aucune racine conservée dans le dictionnaire hébreu, si ce n'est à *raza*, רָזָה, il a anéanti. Mais on trouve, dans le syriaque, le mot תרדא (*scissura*) et le verbe arabe *ṭarad* (תרד, il a mis en morceaux, *ablatus fuit e prælio fractis membris*) qui offrent l'idée de « scinder, diviser, » et qui ont pu suggérer une allusion très conforme à la paronomase grecque. Ainsi, il n'est pas vrai que l'on ne puisse pas expliquer les jeux de mots de l'histoire de Susanne d'une manière satisfaisante, d'après l'hébreu.

Mais en supposant qu'il ne nous fut plus possible de reconstituer les jeux de mots du texte original, les rationalistes n'auraient pas prouvé la non existence de ce texte. Il n'est pas nécessaire que nous puissions démontrer que les mêmes jeux de mots existaient dans le texte hébreu et dans la version. Ce serait aux rationalistes qu'il incomberait de faire voir que ces jeux de mots n'ont pas existé dans un original hébreu : ils devraient nous présenter les noms hébreux des deux arbres et montrer qu'ils n'ont pu être employés à former des jeux de mots identiques pour le sens aux allusions grecques. Mais c'est ce qu'ils ne font pas. Ils veulent fonder un argument contre l'authenticité de l'histoire de Susanne sur leur propre ignorance d'une partie du dictionnaire hébreu.

Argument tiré de l'ignorance des noms hébreux du lentisque et de l'yeuse. — En effet, avant de soutenir que, dans l'hébreu, il n'y a pas la même paronomase que l'on trouve dans le grec, les rationalistes devraient pouvoir indiquer exactement les noms hébreux de ces deux arbres. Mais ils sont bien obligés d'avouer qu'ils ne connaissent pas assez les noms hébreux des arbres pour être en état de déterminer quelles auraient dû être les expressions du texte de Daniel. Nous ne possédons qu'une partie du dictionnaire hébreu. La Bible ne nous donne pas tous les noms des arbres de la Palestine et encore moins les noms des arbres propres à la Babylonie. La sainte Ecriture n'a pas pour objet de nous transmettre un traité de botanique. Déjà, du temps d'Origène, les Juifs eux-mêmes ignoraient les noms hébreux du lentisque et de l'yeuse. Ce grand docteur raconte ('Επιστολὴ πρὸς 'Αφρικανόν, 6) qu'il avait consulté beaucoup de Juifs pour connaître les noms hébreux qui correspondaient à σχῖνος et à πρῖνος. Mais les savants auxquels il s'était adressé répondaient qu'ils ignoraient la signification des mots grecs, et ils demandèrent qu'on leur montrât les arbres eux-mêmes. Origène s'empressa de les leur montrer, et ils répondirent qu'ils ne savaient que les mots qui sont dans l'Ecriture ; que les noms de ces arbres ne s'y trouvaient pas et qu'ils ignoraient comment on les nommait en hébreu. Nous ne sommes pas plus avancés aujourd'hui. Le nom du lentisque n'est pas compris dans le *Thesaurus* de Gesenius, et les doctes ne sont pas plus avancés au sujet du nom spécial de l'yeuse que pour d'autres noms d'arbres dont la signification est indéterminée. Ainsi, le mot *'allôn* (אַלּוֹן) signifie indifféremment, d'après les interprètes, « chêne, yeuse, térébinthe, cyprès, tilleul. » Donc, en admettant que nous ne puissions

pas contenter les criticistes, au sujet des allusions hébraïques, il en résulterait seulement que nous ignorons les noms des arbres désignés par les deux calomniateurs de Susanne. Mais on ne pourrait tirer de cette ignorance aucun argument sérieux contre l'authenticité et la véracité de l'original impliqué par la version grecque.

Possibilité des paronomases de l'histoire de Susanne avec d'autres noms d'arbres. — D'ailleurs, en admettant que l'on ne put reproduire les jeux de mots de Daniel avec les noms hébreux du lentisque et de l'yeuse, il suffirait d'admettre que le texte a eu des allusions semblables à celles qui se trouvent dans la version grecque. Les rationalistes ont beau supposer, avec Fritzsche, que le traducteur grec n'a pas pu recourir à des jeux de mots analogues quoique différents de ceux de l'original. Cette assertion est insoutenable. De quel droit prétendent-ils nous resserrer dans ces limites? Comment prouveraient-ils que, afin d'exprimer les paronomases, le traducteur n'a pas changé les noms des arbres. Avant tout, il a dû se proposer de rendre le jeu de mots du texte plutôt que les mots eux-mêmes. C'était surtout le rapport établi par Daniel entre ces noms et la sentence qu'il prononce contre les faux témoins, que le traducteur devait vouloir exprimer. Il savait que les jeux de mots du texte plaisaient aux lecteurs de l'histoire de Susanne, et il s'est efforcé de les reproduire, autant que possible, dans sa version. Dans ce but, il a mis un arbre pour un autre, afin de conserver une allusion analogue à celle qu'il rencontrait dans l'original, et qu'il ne pouvait faire sentir en conservant scrupuleusement le terme qui y était indiqué : il a choisi des noms d'arbres qui se rattachaient à des verbes qui pouvaient désigner un genre de supplice. En un mot, comme Origène l'a très bien dit, le traducteur grec a cherché des mots qui offraient des allusions semblables à celles que présentent le texte hébreu. On voit, en effet, que les traducteurs ne se sont pas gênés pour changer les noms des arbres mentionnés dans la version grecque. Au lieu du lentisque, une version syriaque met un pistachier, qu'une autre version syriaque transforme en chataignier, et une version arabe en térébinthe. Pour l'yeuse, une version syriaque met un grenadier, l'arabe d'Antioche a recours à un pommier, et l'arabe d'Alexandrie à un amandier. D'autres traducteurs ont adopté le sumac et le houx.

Il n'est donc pas nécessaire de trouver des noms hébreux

d'arbres qui répondent à des verbes ayant la signification de « fendre, scinder, partager ; » il suffit qu'il y ait en hébreu des noms d'arbres qui provoquent des allusions analogues à celles de la version grecque. Or, nous n'avons aucune peine à montrer qu'il était très facile d'en faire de semblables en hébreu. Contentons-nous de mentionner les suivants : le pistachier (*pištēqa'* ou rapport avec le verbe syriaque *pesaq*, il a coupé, séparé) ; le grenadier (hébreu *rimmôn*, grenade et grenadier, arbre indigène dans la Babylonie, — et *ramah*, רָמָה, il a jeté, précipité : Tu seras précipité dans une fosse, dans une fournaise); la casse (sous l'arbre de la casse ; en hébreu, *qiddah*, קִדָּה, *casse, ab abscissione et decorticatione, a fistulis scissis* ; le même mot a pu désigner la plante et le produit; en rapport avec *qadad* קָדַד, *scidit, discidit, fidit* ; syriaque, *abscidit* ; arabe, *divisit, secuit* ; ce verbe offre le sens de fendre, diviser, piquer, percer ; l'arbre de la casse du Levant est une plante à épines ; Daniel pouvait aussi avoir employé un autre nom du cassier ou de la casse, le mot *qeẓîaḥ*, qui désigne des écorces de casse coupées : ce mot se rattache au verbe *qaẓaḥ*, *scidit, excidit, abscidit, abrasit, decorticavit..... a decorticando dicta*) ; le cyprès (cupressus semper virens), pin ou sapin, *berôš* (בְּרוֹשׁ ou *beroṭ* ; de בָּרַשׁ = פָּרַת, *scidit*, arabe *farat, secuit, incidit* ; le verbe *baraš*, fendre, signifie aussi disperser, étendre ; la Mésopotamie était très riche en cyprès, et il était très recherché à cause de la verdure sombre de son feuillage) ; le platane, *ḥarmôn*, עַרְמוֹן (ainsi nommé parce que, tous les ans, il se dépouille spontanément de son écorce ; cfr. עָרַם, *nudus fuit*, arabe, *ḥaram, cortice nudavit arborem*) ; l'acacia seyal, *šittah* שִׁטָּה (remarquable par ses épines et sa dureté ; on en faisait des fouets ; cfr. שׁוֹט *flagellare, scutica percutere*) ; le saule ou peuplier *ḥarab* (ce nom pouvait se combiner avec le verbe arméen עֲרַב mêler : l'Ange du Seigneur va mêler, broyer tes os) ; l'amandier' *lûz* (qui se rapporte au verbe לוּז *deflectere, inclinare, inflectere*). L'arabe nous offre les mots *djidaroun* (*ilex coccifera ;* et *djadara, secare, resecare*) et *ḥarouḥa*, ricinus (en rapport avec *ḥaraḥ*, findere).

Conclusion. — Ces observations sont donc plus que suffisantes pour nous faire comprendre que les jeux de mots grecs ne constituent pas un argument sérieux pour rejeter l'originalité d'un texte hébreu de l'histoire de Susanne. Les rationalistes ne peuvent pas conclure légitimement, de ces allusions grec-

ques, que le grec est le texte original. La langue hébraïque offre des jeux de mots dont la version grecque n'offre que des reproductions ou des imitations. Tout au plus pourrait-on admettre que le traducteur grec ne pouvant traduire littéralement ces passages et voulant conserver l'allitération dans sa langue, a remplacé par des jeux de mots équivalents les panoromases qui se trouvaient dans le texte hébreu original et authentique de Daniel. Il n'y a donc rien à ce sujet, dans la version grecque, qui prouve que l'histoire de Susanne est apocryphe, et qui permette de la ranger parmi les fictions et les fables.

Le supplice des deux faux témoins. — Les jeux de mots conservés dans les versions grecques n'expriment pas réellement le genre de supplice auquel furent condamnés ces deux scélérats. Le texte ne nous oblige pas, en effet, à prendre à la lettre les expressions employées pour prononcer la sentence qui les condamnait à mort; ces expressions n'indiquent pas le genre de supplice qu'ils durent subir. D'après le grec, Daniel dit que l'Ange du Seigneur va les « couper » en deux ou les « scier; » mais nous ignorons les expressions mêmes dont Daniel s'est servi. Les jeux de mots qu'il employa pouvaient fort bien n'indiquer que d'une manière générale la condamnation à mort des deux juges prévaricateurs. Ces expressions pouvaient aussi indiquer seulement d'une manière figurée une destruction, une mort violente. C'est ce que Sanctius a très bien compris lorsqu'il dit : Ego arbitror..... hoc supplicio, quod sane acerbissimum est, per synecdochen acerbissimum quodquam supplicii genus significari (*Comm. in Dan.*, XIII, 49). Ces allusions se composent, en effet, d'expressions métaphoriques qui n'avaient d'autre but que d'indiquer un supplice cruel et douloureux. Il peut se faire aussi que les mots hébreux aient indiqué un genre de mort qui avait trait à la lapidation : tu seras écrasé, brisé. En résumé, le genre de mort que souffrirent les deux calomniateurs n'est point exprimé dans le récit de Daniel. Ce récit nous apprend, du reste, que la sentence de mort, prononcée contre eux par Daniel et par le jury populaire de ce temps-là, fut aussi exécutée par le peuple (vs. 61, 62). D'après le texte, ils souffrirent le mal qu'ils avaient voulu faire à Susanne; ce qui donne à croire qu'ils furent lapidés conformément aux prescriptions du Code Juif. On sait que, d'après la loi de Moïse, ils devaient être lapidés : les jeux de mots ne s'opposent pas à ce que cette exécution ait eu lieu.

Les deux faux prophètes Achab et Sédécias. — Saint Jé-

rôme nous apprend que, de son temps, il se trouvait des Juifs d'après lesquels les deux Anciens qui avaient voulu corrompre Susanne étaient Achab et Sédécias, dont il est parlé dans Jérémie, et que Nabuchodonosor fit brûler dans une fournaise ardente (ch. XXIX, 21, 23). Ces Juifs-là admettaient la réalité de l'histoire de Susanne, tout en différant sur la circonstance du supplice : les Anciens auraient été non lapidés, mais brûlés. De plus, la condamnation serait provenue non des Juifs, mais de Nabuchodonosor. Il y avait cependant là une contradiction qui portait beaucoup de Juifs à refuser un caractère historique au récit de Daniel. Saint Jérôme s'exprime ainsi à ce sujet : Sed quod in præsentiarum dicitur (Jérém., XXIX, 22), *quos frixit rex Babylonis in igne*, videtur Danielis historiæ contraire. Ille enim asserit eos ad sententiam Danielis a populo esse lapidatos : hic vero scriptum est, quod frixerit eos rex Babylonis in igne. Unde a plerisque ac pene omnibus Hebræis ipsa (historia Susannæ) quasi fabula non recipitur nec legitur in Synagogis eorum. Qui enim inquiunt, fieri poterat, ut captivi lapidandi principes et prophetas suos haberent potestatem ? Mais il est facile de voir que ces Juifs prenaient la mouche bien lestement. Nous répondrons plus loin à l'objection relative au pouvoir judiciaire qu'avait la colonie juive à Babylone au sujet de certains crimes ou délits. Contentons-nous de faire remarquer ici que rien n'autorise les rabbins à reconnaître dans le texte de Jérémie le crime et le châtiment des Anciens qui attentèrent à la pudeur de Susanne. Ce prophète nous apprend, il est vrai, dans sa lettre aux Juifs transférés à Babylone (ch. XXIX), que le roi de cette ville fera brûler Achab et Sédécias. Mais il ne faut pas négliger de voir que, d'après le contexte, il s'agit là de deux faux prophètes qui excitaient les captifs et les Juifs de Jérusalem à la révolte. D'où il résulte que ces fauteurs d'une rellion, regardée par Nabuchodonosor comme un crime, furent condamnés surtout comme des coupables politiques. Dans ce chapitre, en effet, Jérémie atteste que la transmigratión durera soixante-dix ans, et il engage les exilés à bâtir des maisons, à planter des jardins, à s'établir, en un mot, à Babylone et « à y vivre en paix » (vs. 5-7). Il les exhorte ensuite « à ne pas se laisser séduire par les (faux) prophètes qui sont au milieu d'eux et par les devins » (vs. 8, 9). Ces faux prophètes s'élevaient contre la prophétie des soixante-dix semaines (vs. 10-14). Jérémie les attaque (vs. 14-20) et il prédit en particulier le sort de deux d'entre eux : « Voici ce que

dit le Seigneur... à Achab... et à Sédécias... *qui vous prophétisent faussement en mon nom* : Je les livrerai entre les mains de Nabuchodonosor, roi de Babylone, et il les fera mourir devant vos yeux » (vs. 21). Ainsi, le crime que Nabuchodonosor a puni avait pour objet des prophéties fausses qui étaient en contradiction avec celles que le Seigneur communiquait à Jérémie. Il est vrai que ces faux prophètes furent aussi punis en même temps pour d'autres crimes. Jérémie continue ainsi, en effet : « Et toute la transmigration de Juda à Babylone se servira de leur nom lorsqu'elle voudra maudire, en disant : Que le Seigneur vous traite comme il traita Sédécias et Achab, que le roi de Babylone fit rôtir dans le feu, parce qu'ils ont commis l'abomination au milieu d'Israël, corrompu les femmes de leurs amis, *et parlé faussement en mon nom, en disant ce que je ne leur avais point ordonné de dire*. C'est moi, dit le Seigneur, qui suis le juge et le témoin » (vs. 22, 23). Rien n'indique donc que, dans ce passage, Jérémie ait eu en vue l'histoire de Susanne. Il s'agit de faux prophètes et non d'Anciens ou Juges ; les premiers sont condamnés par le roi de Babylone, et les autres par Daniel et par le peuple ; il paraît aussi que le supplice fut tout différent. Ces circonstances se contredisent plutôt qu'elles ne se complètent. Il est donc évident qu'il s'agit là de faits distincts. Sans doute, ces deux faux prophètes avaient commis le crime d'adultère ; mais ce crime ne suffit pas pour les identifier avec les deux Anciens nommés dans une version syriaque Amid et Abid — nous ne savons sur quoi se fonde ce renseignement — qui avaient cru pouvoir triompher facilement de la vertu de cette chaste et pieuse femme. La scène tragique dont parle Jérémie est relative à deux faux prophètes, châtiés surtout parce qu'ils parlaient faussement au nom de Dieu. » On comprend que leur langage ait contrarié les desseins de Nabuchodonosor et que ce roi, devenant l'instrument de la justice de Dieu, ait puni tout à la fois le crime d'excitation au trouble, à la révolte, et, par suite, les adultères reprochés à ces faux prophètes. Ainsi, les faits relatés par Daniel et par Jérémie ne conviennent pas. C'est donc bien inutilement qu'on y cherche des contradictions qui militeraient contre le récit du premier de ces prophètes. Lengerke n'est donc pas autorisé à conclure que le sujet de la « légende » de Susanne « a été fourni par Jérémie, XXIX, 23 » (p. CXIV). La mention des faux prophètes qui avaient corrompu les femmes de leurs amis n'a pu, d'ailleurs, donner naissance au récit d'un événement qui était antérieur de six ou sept ans à la prophétie de Jérémie.

Objection contre l'authenticité tirée de la situation de fortune du mari de Susanne. — Une difficulté qu'on soulève contre cet épisode du livre de Daniel, est relative à l'aisance dont jouit le mari de Susanne. La véracité de cette histoire est contestée parce qu'on ne comprend pas qu'il fut possible que, dès le début de la Captivité, un déporté ait été assez riche pour posséder une maison et un parc à Babylone. Les rationalistes s'étonnent que, pendant la jeunesse de Daniel, il y ait eu, dans cette ville, des Juifs « possesseurs de maisons avec des jardins, des salles de bains. » Mais cette objection ne provient que de l'ignorance de ces critiques au sujet de la condition des déportés. On n'est surpris de ce détail que parce qu'on ne se fait pas une idée juste de la situation des Juifs pendant leur exil. En se méprenant au sujet du mot « Captivité, » on brouille les époques, on commet les confusions les plus étranges, et il n'est pas étonnant, dès lors, qu'on ne se rende pas bien compte de la situation sociale du mari de Susanne.

Sens de l'expression « Captivité de Babylone. » — La captivité des Juifs en Babylonie était fort différente de celle des prisonniers de guerre et des esclaves : ils n'étaient ni dans les prisons ni dans les fers. Ces captifs étaient des individus et des familles que Nabuchodonosor avait transportés dans la Chaldée pour y former des colonies. Ce prince qui voulait peupler Babylone y conduisit les gens les plus riches, les négociants et les artisans. « les architectes et les ingénieurs » (Jérémie, XXIX, 2) de la Judée et des villes de la Phénicie et de la Syrie qu'il avait soumises. Aussi, voyons-nous que l'Ecriture parle quelquefois de cette captivité ou de cette déportation comme d'une simple transmigration : le nom de *kol haggolah*, כל הַגּוֹלָה (*omnis transmigratio*) est donné à l'ensemble de la population qui avait été transférée ou déportée à Babylone (ch. XXIX, 22 ; — cfr. μετοικεσία Βαβυλῶνος, S. Matth , I, 11 et 12). Cette expression signifie « passage d'un pays à un autre. » La Captivité, en effet, n'était ni un esclavage ni un emprisonnement : c'était un internement dans une terre étrangère. Ces internés étaient soumis à l'autorité politique et militaire de Nabuchodonosor ; ils devaient renoncer à toute tentative d'évasion ou de révolte. Les déportés (importés) étaient tenus d'habiter quelque localité de la Babylonie ou d'une autre province de l'Asie centrale qui leur était assignée. Mais ils avaient la liberté d'y vivre selon leurs lois et leur religion. Nabuchodonosor donnait à ces immigrants toutes les satisfactions

compatibles avec l'unité de l'empire. Les Juifs appelaient cet état une « captivité, » parce qu'ils étaient retenus loin de leur patrie et sous une domination étrangère. Mais cette dépendance ne les empêchait pas de jouir des biens qu'ils avaïent pu emporter avec eux : ils pouvaient posséder, bâtir, et ils avaient toute liberté pour se livrer au commerce. Ils pouvaient le faire d'autant plus aisément que Nabuchodonosor avait surtout emmené les riches qui avaient, à Jérusalem, une influence contraire à ses intérêts, et « laissé dans le pays de Juda, comme nous l'apprend expressément Jérémie, les plus pauvres d'entre le peuple, et ceux qui n'avaient rien du tout, et auquel il donna des vignes et des champs » (ch. XXXIX, 10).

Sans doute il y avait aussi à Babylone des Juifs esclaves qui avaient été faits prisonniers et vendus à diverses époques, avant et après la destruction de Jérusalem, soit par les Babyloniens, soit par les populations voisines de la Judée. Oppert nous apprend que « déjà du temps de Sargon, l'an 708 avant J.-C., on trouve un contrat (babylonien) de vente de trois juifs par un phénicien à un égyptien. » (*Compte-rendu* de la séance du 6 mai 1887 de l'Acad. des Inscript. et Belles-Lettres.) Il devait y avoir aussi des Juifs qui avaient recouvré leur liberté. Dans un document, déchiffré par le même savant, il est question d'un Juif qui s'adresse aux juges du roi pour obtenir sa liberté (*Ibid.*, 6 mai 1888). D'après le compte-rendu d'une séance de la même Académie, Oppert aurait dit, dans une lecture sur les Juifs cités dans les textes juridiques de Babylone, que « pendant la captivité de Babylone les Juifs étaient tous réduits en esclavage. » Il est possible que la pensée du docte assyriologue ait été mal reproduite. Peut-être aussi a-t-il donné au mot qui signifie « assujetti » le sens excessif d'esclave. Cette erreur nous ferait comprendre ce qu'il dit de « la condition exceptionnellement douce des esclaves babyloniens, » qui avaient le droit de posséder, de contracter, de s'obliger, » et qui « avaient eux-mêmes des esclaves » (*Ac. des Inscrip.*, séance du 6 avril 1888). Il est probable que ces prétendus esclaves étaient simplement des déportés qui étaient retenus en exil, loin de leur patrie, mais qui jouissaient de leur liberté en tout ce qui n'attentait pas aux lois relatives à leur transmigration en Babylonie.

Quoiqu'il en soit, nous ne saurions admettre que tous les juifs exilés en Mésopotamie fussent des esclaves ou des prisonniers. Joachin, il est vrai, fut emprisonné. Mais il n'en fut pas de

même des autres grands du royaume de Juda. Les princes, les prêtres, les scribes, les bourgeois, les artisans et les ouvriers de luxe étaient en liberté. Ezéchiel n'était ni un esclave ni un prisonnier. Lorsque Cyrus eut permis aux Juifs de relever le Temple de Jérusalem, il y en eut peu qui remontèrent à Jérusalem. Le plus grand nombre des Juifs riches et beaucoup d'ouvriers qui s'étaient créé une position convenable restèrent en Babylonie et dans les contrées orientales de l'empire perse. Des vingt-quatre classes de lévites qui étaient déportées, il n'en retourna que quatre en Palestine. Quelques-uns de ceux qui rentrèrent furent en état de se bâtir des maisons luxueuses. Plus tard, lorsqu'Esdras provoqua parmi ses coreligionnaires une autre émigration vers la Terre sainte, les communautés juives de la Babylonie et de Suse donnèrent de l'or et de l'argent pour la continuation de l'œuvre du Temple. Il en fut de la transmigration des Judéens comme de celle des déportés du royaume d'Israël en Assyrie et en Médie. Parmi ces derniers, il s'en trouva qui avaient conservé une certaine fortune et qui avaient réussi à se créer une situation satisfaisante. Tobie était à Ninive officier du palais ; Raguël possédait une grande fortune à Ecbatane ; Gabaël qui avait dû faire un emprunt, restitua à Tobie la somme considérable de dix talents.

Ainsi, à Babylone, à côté de quelques Juifs esclaves et de nombreux artisans de la même nation qui travaillaient aux embellissements de cette ville et auxquels l'administration fournissait des vivres et un abri, il y avait des bourgeois qui avaient conservé une partie de leur fortune. La déportation comprenait des personnages marquants, des individus qui appartenaient aux classes supérieures et qui avaient une influence sur les masses, une influence que Nabuchodonosor s'était proposé de paralyser en les éloignant de Jérusalem. Ces Juifs étaient déportés avec les sommes d'argent qu'ils possédaient et les objets qu'ils pouvaient emmener avec eux. Les premiers exilés avaient pu vendre leurs biens à des parents qui ne supposaient pas qu'ils seraient, peu de temps après, déportés à leur tour. Daniel nous apprend que Nabuchodonosor avait envoyé à Babylone « des enfants d'Israël et de la race des rois et des princes. » Nous ne voyons pas que ces prisonniers ou otages eussent été dépouillés de leurs biens. Ces individus qui appartenaient à des familles considérables et influentes furent rejoints, après la victoire de Carchémis, par des prisonniers de

guerre destinés à former des colonies (Bérose, voy. *Introd.*, p. 306). Il devait se trouver parmi eux des officiers qui purent faire venir de Jérusalem une partie de leur fortune mobilière, de l'or, des objets précieux. Des déportés de cette catégorie étaient les bienvenus, parce qu'ils enrichissaient la Babylonie. Ces Juifs eurent donc les moyens d'acquérir des maisons dans ce pays. Jérémie, plus au courant que les critiques modernes de l'état de ses compatriotes à Babylone, ne regardait pas la possession d'une maison et d'un jardin, dans cette ville, comme difficile et impraticable, lorsqu'il écrivait aux déportés en leur signifiant de la part de Dieu que l'exil durerait longtemps : « Bâtissez des maisons et habitez-les ; plantez des jardins et nourrissez-vous de leurs fruits » (ch. XXIX, 5). Ces paroles furent prononcées à propos des fils de Juda qui venaient d'être déportés avec le roi Joachin. Mais elles concernaient évidemment tous ceux qui avaient déjà émigré dans des conditions favorables.

Il ne devait pas d'ailleurs manquer de maisons et de parcs à acheter dans une ville aussi démesurément grande que l'était Babylone. Aristote dit qu'elle était moins une ville qu'un peuple entier enfermé dans des murailles, et que cette enceinte ne méritait pas plus le nom de ville que ne le mériterait le Péloponèse, si quelqu'un parvenait à le ceindre de murailles (*Polit.*, III, c. 3). Les maisons, en effet, y étaient séparées par des jardins ; et elle contenait un terrain cultivable si étendu, que ses habitants pouvaient y trouver de quoi se nourrir pendant un siège de plusieurs années. Il n'était donc pas difficile d'acheter dans cette ville spacieuse une maison avec un parc, et avec une baignoire, c'est-à-dire avec les objets qui étaient inséparables, dans cette ville, de toute habitation d'une personne jouissant d'une certaine aisance.

Le fait relaté par Daniel n'eut d'ailleurs lieu que dans la quatrième année de la Captivité. Le mari de Susanne avait donc eu le temps d'acquérir une maison et un parc. Il peut même se faire que Joachim appartînt à une famille juive établie depuis longtemps à Babylone. On sait, d'après saint Clément d'Alexandrie (*Stromates*) que Démétrius avait composé une histoire des rois de Juda, dans laquelle il était dit que, sous le règne de Sennachérib, beaucoup de captifs du royaume de Juda avaient été conduits en Assyrie. A cette époque, la Babylonie faisait partie de l'empire assyrien. Avant la dispersion des douze tribus,

il y eut des colonies juives en Arabie, en Ethiopie et en Abyssinie. Il est à croire qu'il y en eut aussi dans la Chaldée et en Assyrie. Les règnes de David et de Salomon avaient mis les enfants de Jacob en rapport avec toutes les contrées de l'Asie orientale. Il a pu se faire aussi que la première colonie juive de Babylone ait été fondée, comme bien d'autres, par des esclaves juifs affranchis et enrichis.

L'objection tirée du bien-être qu'on trouve chez Joachim tombe donc d'elle-même. On ne peut dire que « l'opulence » du mari de Susanne dans une ville où il était déporté est incroyable. Il est démontré, au contraire, qu'il a pu y avoir des captifs, des otages, des déportés riches à Babylone dès les premiers temps de l'exil ; Daniel a donc pu raisonnablement attribuer à un de ses compatriotes une maison et un parc à Babylone. Ce détail montre, au contraire, que l'auteur de ce récit avait une connaissance exacte de la vraie situation des Juifs déportés.

Objection tirée d'une certaine juridiction criminelle qui aurait été accordée aux Juifs pendant la Captivité. — On objecte encore contre le caractère historique du récit relatif à la réhabilitation de Susanne, qu'il n'est pas possible que le pouvoir judiciaire eût été, dans certains cas, abandonné aux déportés ; on ne veut pas croire que des captifs aient pu se réunir, dans le parc du mari de Susanne, pour y faire juger par des Anciens leurs affaires litigieuses (vs. 5, 6). D'après saint Jérôme, des Juifs rejetaient toute cette histoire, en se fondant sur ce que, dans la Captivité, les Juifs n'auraient pas osé lapider leurs juges : *Qui enim, inquiunt, fieri poterat, ut Captivi lapidandi principes et prophetas suos haberent potestatem?* (*In Jerem.*, XXIX, 22). Mais les Juifs et les rationalistes qui reproduisent ce raisonnement se forment encore ici, sur ce point, une fausse idée de la situation faite par Nabuchodonosor aux populations qu'il déportait en masse. Il envoyait en Palestine et en Syrie des colonies provenant de l'Asie centrale ou orientale pour repeupler ces contrées ; et il laissait les nouveaux habitants s'administrer suivant leurs lois ou leurs usages. Il se conduisait de la même manière, pour les Juifs, les Phéniciens et les Syriens déportés en Mésopotamie et dans les autres contrées de son empire : il les laissait vivre à leur guise et s'administrer à leur gré en tout ce qui ne touchait pas aux lois de l'Etat. La condamnation de Susanne ou l'exécution des Anciens ne rentraient pas dans la catégorie des actes qui pouvaient l'intéresser. Il n'en résultait ni

une révolte ni un désordre nuisible à son gouvernement et à ses sujets. Nabuchodonosor avait éloigné les Juifs de leur pays, mais, en les déportant, il avait dû leur laisser la liberté de se gouverner d'après leurs lois. Il suffisait au vainqueur qu'il y eût parmi les captifs, parmi les immigrants, des chefs responsables du maintien de l'ordre. Ceux qui trouvent invraisembable que les Juifs aient eu le pouvoir de juger et de condamner à mort pendant leur exil à Babylone ne se font pas une idée vraie de la Captivité. Ils sont trompés par le mot « captifs » et ils s'imaginent que ce mot impliquait une servitude analogue à celle des esclaves chez les Grecs et chez les Romains. Mais c'est là une grave erreur. Evidemment, il n'eut pas été croyable que des esclaves eussent eu le pouvoir de juger et de condamner à mort. Mais les déportés n'étaient pas des esclaves; ils étaient devenus sujets du roi de Babylone; ils étaient sous le joug de ce roi, mais ils n'étaient pas réduits à la condition des esclaves ; ils formaient des colonies qui se gouvernaient d'après leurs lois, tant qu'elles n'étaient pas en opposition avec celles de l'empire. Il était de l'intérêt de Nabuchodonosor de laisser ces colonies conserver une certaine organisation politique et judiciaire. Loin de contrarier ses vues, une certaine autonomie accordée aux captifs lui facilitait l'accomplissement de ses desseins. En rendant la vie plus supportable aux exilés, il lui était plus facile de les transformer en alliés dévoués. Le repeuplement du pays s'opérait ainsi sans frais pour l'administration. Il suffisait, en effet, aux rois de Babylone de placer à la tête de ces communautés des chefs particuliers qui faisaient la police. Pour tout le reste, le roi les laissait se débrouiller entre eux et juger leurs procès par les juges qu'ils avaient choisis. C'est ainsi qu'après la destruction de Jérusalem, Nabuchodonosor avait installé dans la Judée, comme gouverneur, un Hébreu, Godolias, chargé de maintenir l'ordre parmi les pauvres habitants de la campagne et de les rassurer sur les intentions du vainqueur. Le roi de Babylone lui avait confié le commandement sur les villes de Juda (Jérém , XLV, 5). De même, dans la déportation, les Juifs conservèrent une certaine autonomie; ils eurent l'autorisation de juger les causes qui les concernaient, leurs propres différends. On ne croit pas que Nabuchodonosor eût accordé aux Juifs le droit de vie et de mort, parce que les conditions de la transmigration sont dénaturées. On sait que, sous la domination romaine, la Synagogue se trouva privée de l'usage du glaive ; et

cependant, en matière criminelle, la juridiction de cette assemblée allait jusqu'aux peines corporelles (Cfr., Matth., X, 17; Marc. XIII, 9) et jusqu'à la peine de mort (Jean, XVI, 2 et ss.). Après le martyre de saint Etienne, Paul reçut de Sanhédrin, pour les synagogues de Damas, des lettres qui renfermaient le *ḥērēm* ou anathème d'extermination contre les disciples de Jésus, et il partit avec le dessein de les amener chargés de chaînes à Jérusalem Saint Paul s'exprime ainsi lui-même à ce sujet : « J'ai jeté en prison un grand nombre de saints, en vertu des pouvoirs que les grands-prêtres m'avaient donnés, et, quand il s'est agi de les faire mourir, j'ai participé à leur condamnation. Souvent, en visitant les diverses synagogues, j'ai employé les tourments pour forcer à blasphémer le nom de Jésus, et ma fureur augmentant toujours contre eux, je les poursuivais jusque dans les villes les plus éloignées. » L'empereur Claude permit aux Juifs disséminés dans les provinces de l'empire de « conserver leurs institutions. » De leur côté, les rois d'Assyrie et de Chaldée ne demandaient pas mieux que de rester étrangers aux arrangements intérieurs des colonies qu'ils transportaient dans leurs états. Des chefs étaient chargés de répondre de la soumission des déportés aux rois qui les avaient vaincus, de conserver les liens d'une organisation sociale, et de réprimer les désordres qui viendraient à surgir. Dans tout le reste, ces nouveaux sujets, ces captifs, avaient la liberté de conserver les liens d'une certaine organisation sociale, de se gouverner d'après leurs lois et de suivre leurs us et coutumes. Le peuple nommait des Anciens qui furent, parmi les déportés, des arbitres, des conciliateurs, des conseillers et des juges. C'est ainsi que saint Paul conseille aux chrétiens de s'en rapporter à des juges chrétiens. On sait aussi que, dans le moyen-âge, dans les villes commerçantes, les étrangers ont formé des associations qui avaient une juridiction très étendue en matière civile. Les critiques n'ont aucune raison pour soutenir que les captifs ou plutôt les transmigrants n'avaient pas dans les états de Nabuchodonosor la faculté de se choisir des juges parmi eux. Ils n'ont aucune preuve qui leur permette d'affirmer que les déportés étaient privés de juger les cas qui concernaient leur propre loi et les procès que les particuliers de leur nation pouvaient avoir entre eux. Ils ne peuvent tirer de leur simple affirmation une objection sérieuse contre l'authenticité et la véracité du récit qui nous a conservé l'histoire de Susanne.

Quelques adversaires ont motivé leur opinion en alléguant qu'il n'est pas possible que les captifs aient eu à Babylone, dès les premières années de l'exil, un sanhédrin et le droit de vie et de mort sur leurs compatriotes. Mais le texte ne nous offre pas un sanhédrin ; il s'agit de deux Anciens qui formaient un tribunal établi, afin que les exilés fussent en état de faire juger leurs procès conformément à leur loi. Pour le maintien de l'ordre, il était nécessaire qu'il y eût une organisation régulière de la communauté juive de Babylone. Aussi, est-il probable qu'il y eût toujours un chef de la Captivité dans cette ville; il devait même y en avoir un dans toutes les localités où se trouvaient des déportés. Il devait aussi y avoir des juges qui comprenaient leur langue, un tribunal muni d'une autorité et d'une puissance judiciaires. Aussi, voyons-nous que les critiques n'ont pas prouvé que les déportés n'avaient pas le droit de décider entre eux leurs litiges de la façon que l'indique le récit de Daniel. Tout concourt, au contraire, à montrer que ces colons étrangers avaient des Anciens de leur nation et une juridiction indépendante, comme l'indiquent ce chapitre de notre prophète et quelques passages d'Ezéchiel (ch. XIV, 1 ; XX, 1). Dès les premiers moments de leur arrivée à Babylone, les déportés s'organisèrent; le vainqueur resta étranger à cet arrangement intérieur dont il se contenta d'avoir la haute surveillance. Il laissa à ces colonies le droit de punir de la peine de mort ceux de leurs membres qui étaient reconnus coupables de crimes qui, d'après leurs lois, méritaient ce châtiment. Les exilés eurent ainsi leurs arbitres, leurs conseillers, leurs juges. Les Juifs ne peuvent donc tirer, de la mention de cette juridiction criminelle dans le récit de Daniel, aucun argument qui les autorise à regarder l'histoire de Susanne comme une fiction, comme une fable indigne d'être lue dans les synagogues.

Difficulté soulevée contre l'histoire de Susanne à propos des prétendues irrégularités de la procédure. — Un autre argument contre la véracité de l'histoire de Susanne est tiré de l'inobservation de la loi dans le jugement qui fut rendu contre cette femme. On trouve que la sentence fut portée très promptement. Mais il faut reconnaître que c'était la procédure de ce temps-là ; on n'y connaissait pas la prison préventive telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui, et l'on n'avait pas adopté l'usage des lenteurs de la justice dans les causes criminelles. Il est vrai que le jugement contre Susanne fut rendu tumultuairement et avec

précipitation. Mais il y a eu d'autres jugements de ce genre ; et ils n'en ont pas moins une réalité historique, quoique l'on n'ait pas procédé selon les formes légales. Naboth, par exemple, fut condamné à mort tumultuairement et d'après la déposition de deux faux témoins, quoiqu'il fut innocent (III, Rois, XXI).

Telle était alors la manière de procéder en justice : on citait le coupable, on entendait les témoins, — deux témoins l'emportaient sur la dénégation de l'accusé, — on prononçait la sentence et on l'exécutait de suite. Les deux Anciens commencèrent donc par demander que le peuple envoyât quérir Susanne (vs. 27); ils déclarèrent ensuite qu'ils l'avaient surprise en flagrant délit d'adultère. Sur ce témoignage, cette femme fut condamnée à mort. C'était la peine décernée à l'adultère (Deutér., XXII, 24). Quelques critiques prétendent, il est vrai, que le jugement fut porté sans que l'accusée eût été entendue. Mais il n'est pas prouvé que Susanne n'ait pas contredit l'accusation des Anciens. Le récit est court, peu circonstancié, et Daniel a pu très bien omettre un détail qui rentrait naturellement dans la procédure. D'ailleurs, il dit expressément que, après sa condamnation, Susanne protesta de son innocence. En tout cas, il ne résulterait pas de l'oubli de cette formalité, de la précipitation constatée dans cette affaire, que l'histoire de Susanne soit une invention fabuleuse.

D'autres adversaires ont prétendu, d'ailleurs, que le jugement fut rendu sur le témoignage de deux Anciens, témoins et juges tout à la fois. D'où il suivrait que l'histoire de ce jugement porterait en elle-même la preuve de sa fausseté. Mais il n'est pas vrai que les Anciens aient été à la fois juges et parties dans cette affaire. En accusant Susanne, les Anciens s'étaient déclarés parties, et ce fut le peuple qui jugea et prononça la sentence. On a dit aussi que les Anciens ne prêtèrent pas serment comme témoins et que, par suite, Susanne ne fut pas jugée conformément à la loi. Mais il faut bien toutefois reconnaître que la prestation du serment est indiquée au verset 34 : « Alors ces deux Anciens se levant au milieu du peuple, mirent leurs mais sur la tête de Susanne. » C'est en mettant les mains sur la tête de l'accusée que les Juifs prêtaient serment (Cfr. Lévit., XXIV, 14). Nous reconnaîtrons, du reste, que le serment ne fut pas déféré à l'accusée, mais nous ajouterons qu'il n'était pas nécessaire de le lui déférer que lorsque la déposition des témoins n'était pas jugée suffisante (Exode, XXII, 10 et ss.). Dans la circonstance

présente, les témoins étaient deux Anciens ou juges, et il n'y avait rien qui permît de les soupçonner de calomnie. Leur déposition fut donc tenue pour satifaisante, et on n'eut pas besoin de faire prêter serment à l'accusée qui plaidait non coupable.

D'un autre côté, Susanne ne pouvait produire aucun témoin de son innocence, et tout contribuait à lui donner les apparences d'une criminelle : 1° Ses accusateurs étaient deux Anciens auxquels les exilés avaient confié les hautes fonctions de juges ; c'étaient, en un mot, des hommes qui jouissaient d'une réputation d'intégrité ; 2° ces Anciens affirmaient l'un et l'autre qu'ils l'avaient surprise en flagrant délit d'adultère ; 3° Il ne pouvait venir à l'esprit de personne que ces Anciens, furieux de s'être vus repoussés par Susanne, avaient machiné une calomnie si odieuse : on ne pensa même pas à les soupçonner capable d'une telle scélératesse, précisément parce qu'ils étaient deux, et que, généralement, l'homme qui médite un adultère ne prend pas un associé, un témoin ; 4° la chaste femme avaient été surprise au moment où elle venait de renvoyer ses femmes, et elle n'avait, dès lors, à opposer aucun témoin au sujet du refus qu'elle avait fait d'accéder à la proposition infâme des deux Anciens ; 5° Susanne s'était trouvée seule, dans ce moment, et elle pouvait être soupçonnée d'avoir prétexté un bain, afin d'avoir toute sa liberté ; 6° le local s'y prêtait : la porte du parc donnait sur la rue ; 7° les serviteurs de la maison, accourus aux cris poussés par Susanne et par les Anciens avaient trouvé ouverte la porte par laquelle on pouvait supposer que le coupable s'était évadé ; 8° enfin, le mari de Susanne, trompé lui-même par les apparences, ne put élever la voix pour la défendre. Reuss trouve étrange que « le mari n'ait pas eu la présence d'esprit de faire valoir les preuves de son innocence, si faciles à administrer, ou seulement de révéler le vrai motif de l'accusation » (p. 612). L'esprit chimérique de ce critique ne comprend pas que le mari ne pouvait pas établir le vrai motif, et qu'il pouvait encore moins fournir des preuves de l'innocence de sa femme. Il aurait été curieux de voir Reuss dans la situation de Joachim. Ahuri par la révélation qui se produisait et ne sachant à quoi s'en tenir, le docte professeur aurait été dans un état d'esprit qui ne lui aurait guère permis de voir comment il devait s'y prendre pour venger l'honneur de son lit conjugal. Tant d'idées lui seraient venues dans son imagination, qu'il n'aurait su où donner de la tête. Le docte professeur s'étonne que « personne, avant de prononcer une sentence de mort, ne songe à rechercher le cou-

pable et à le confronter avec sa complice ou avec des témoins. » Mais quelque fin limier de la police de ce temps-là qu'il eût pu être, Reuss aurait dû reconnaître que, dans l'espèce, il n'y avait pas possibilité de trouver le coupable et que, d'ailleurs, le témoignage des deux Anciens suffisait pour motiver la condamnation de Susanne. Enfin Reuss dit encore : « De défense, de protestation, d'enquête. de l'intervention du mari pour éclairer le fait, il n'en est pas question. » C'est juste. Mais il faut remarquer que la procédure légale ne demandait pas tout cela. Deux témoins déclaraient sous serment qu'ils l'avaient surprise en adultère. Leur tèmoignage suffisait. Il eut fallu prouver que c'étaient de faux témoins. Mais comment le prouver? C'était le point difficile. Le mari ne pouvait supposer que ces deux Anciens avaient ourdi contre sa femme une trame si odieuse. Eut-il accepté comme vraies les protestations de Susanne, il n'aurait eu aucun moyen de confondre les calomniateurs. Comment aurait-il prouvé qu'elle avait rejeté une infâme proposition qu'ils lui auraient adressée? Sa femme était-elle tombée dans un guet-apens? Etait-elle innocente? Le mari devait être fort perplexe.

On trouve que Daniel n'eut pas de peine à confondre les deux accusateurs par un moyen qui est à la portée de tout le monde. Mais on le découvre après coup, c'est à-dire après qu'on a lu le récit du prophète.

Sans doute, il fut facile de reconnaître que la condamnation avait été faite à la légère, quoique la procédure eût été régulière. Le peuple avait, en effet, suivi les règles ordinaires. Il avait seulement négligé d'examiner, comme c'était son devoir (Deutér., XIX), quel degré de créance était dû aux deux accusateurs de Susanne, et il avait ainsi manqué de prudence et de discernement. C'est le reproche que lui adressa Daniel (vs. 48). Le peuple aurait dû interroger séparément les Anciens et examiner si leurs témoignages étaient concordants.

Daniel porta son attention de ce côté, grâce à l'esprit prophétique dont il fut gratifié. Il avait connu, par une révélation divine, l'innocence de Susanne et la criminalité des deux débauchés qui avaient osé lui déclarer leurs désirs infâmes. Daniel put ainsi déclarer que la cause n'avait pas été suffisamment entendue et que le jury avait, « sans discerner et sans connaître la vérité, condamné une fille d'Israël » (vs 48). Le peuple avait eu, en effet, le tort de n'avoir pas osé supposer que des hommes qu'il avait chargés de rendre la justice fussent aussi criminels. Il lui avait été plus facile de croire que cette femme

avait été entraînée au mal, que de supposer tant de méchanceté dans deux hommes qui passaient pour honorables et vertueux, puisqu'on leur avait confié les fonctions d'Anciens ou de juges. Le peuple avait eu le tort de ne voir que la qualité des accusateurs et de n'avoir pas suffisamment contrôlé leur témoignage. Aussi Daniel put-il justement reprocher au peuple d'avoir manqué de prudence et de discernement. Il y avait eu là une précipitation coupable. Mais on n'y trouve aucun motif de récuser la réalité historique du fait rapporté par Daniel.

Etonnement relatif à une révision si prompte du procès provoquée par l'intervention d'un enfant. — On trouve que le peuple consentit bien facilement à réviser la première sentence. Il est étrange, dit-on, qu'il se soit ainsi laissé influencer par un « enfant » (vs. 45). Mais les critiques se fourvoient encore ici en supposant que l'expression du texte prouve que Daniel était encore un enfant. Les Septante disent qu'il était « jeune » (νεώτερος ὤν) et Théodotion le présente comme un « adolescent jeune » (παιδάριον νεώτερον). Le mot νεώτερος est le comparatif de νέος (jeune); mais il se prend aussi pour le positif. On a dit que Daniel est dit *puer junior, non comparatione alterius alicujus Danielis, sed comparate ad eos, qui judicium hoc celebrarunt.* Mais l'épithète de νεώτερος ou de *junior* est suffisamment justifiée, lorsqu'on sait qu'elle correspond au mot *juvenis* (jeune). Quant au mot παιδάριον, c'est à tort qu'on le traduit par « enfant, » il désigne un « adolescent, un garçon qui peut avoir de quinze à quarante ans. Ce substantif est employé par les traducteurs grecs de la Bible, comme traduction du mot *nahar*, qui, avec le sens d' « enfant mâle (garçon, enfant), » a aussi le sens d' « adolescent, jeune homme, serviteur, jeune guerrier. » Le mot *nahar* est appliqué, par exemple, à Josué, après qu'il eut mis en fuite Amalec (Cfr. Exode, XXII, 13; XXXIII, 11). A cette époque, le vainqueur avait environ quarante-cinq ans. Salomon est appelé *nahar* à une époque où il avait déjà succédé à son père, et le même qualificatif est donné à d'autres personnages qui avaient certainement l'âge viril. L'abbé Vigouroux a très bien fait ressortir, dans le passage suivant, un des sens que ce mot peut avoir : « Benjamin est appelé נַעַר, *na'ar*, Gen., XLIII, 8, et il est père de dix enfants, Gen., XLVI, 21; I Sam. (I Reg.), XVI, 11, il est dit que David est le plus jeune de ses frères; or ses frères sont appelés נְעָרִים, *ne'arim*. Cfr. I Sam. (I Reg.), XVI. 21; XVII, 34 et suiv. Absalom est appelé *na'ar*, à l'époque où il est en révolte contre son père, II Sam. (I Reg.), XVIII, 5. — Dans

tous ces passages, les Septante rendent le mot *na'ar* par παιδάριον. Il est donc certain que cette expression peut désigner un jeune homme de vingt à trente ans. On peut, sans doute, tirer une difficulté du qualificatif νεώτερον, qui est ajouté à παιδάριον, et prétendre que cet adjectif prouve qu'il s'agit ici d'un enfant, mais il n'est en réalité employé ici que pour accentuer le contraste entre les vieillards (πρεσβύτεροι), cfr. Dan., XIII, 50, et ce jeune homme suscité de Dieu Salomon, déjà roi et père, cfr I (III) Reg., XI, 42, avec XIV, 21, s'appelle aussi « petit enfant, » נער קטן, *na'ar qaton* : παιδάριον μικρόν, traduisent les Septante » (*Susanne*, etc., P. 358).

Ainsi le mot παιδάριον prend le sens du mot *nahar* qui signifie « garçon », et qui désigne, en réalité, l'état de croissance, de développement des forces jusqu'à l'âge mûr, c'est-à-dire jusqu'à l'âge où commence la période descendante, le déclin des forces, la vieillesse. Le mot παιδάριον ne prouve donc pas, comme on le prétend, que Daniel fût encore un enfant. Cette expression désigne tout aussi bien un jeune homme, un homme en état d'être un serviteur, un guerrier ou un fonctionnaire. Il peut se faire que l'auteur ait employé le mot παιδάριον par opposition au mot πρεσβύτεροι (vieillards, anciens). Mais il indique plutôt le temps de la jeunesse de Daniel, l'époque où eut lieu le jugement de Susanne (*fit respectus ad Danielis juvenilem ætatem, significaturque in illa hoc judicium fuisse ætate*). L'adjectif νεώτερος indique un garçon plus près de l'adolescence que de l'âge mûr : Daniel est dit νεώτερος parce qu'il est un *nahar* plutôt « jeune » que mûr, et plus rapproché de la limite inférieure que de la limite opposée. La Vulgate traduit l'expression de Théodotion par *puer junior*. Mais il faut remarquer que le latin *puer* prend aussi quelquefois le sens de « jeune homme. » La traduction serait mauvaise si on rendait ce mot par « enfant ». Le texte nous donne à comprendre que Daniel était alors arrivé aux premières années de l'adolescence, qu'il était dans la vigueur de l'âge, mais dans un voisinage plus immédiat de l'enfance. Le prophète avait alors 17 ou 18 ans (Voy. p 16, et *Introd*. p. 14). Les faits relatifs à la réhabilitation de Susanne se sont passés dans la quatrième année de l'exil ou dans la deuxième année du règne intégral de Nabuchodonosor (l'an 603-602 av. J.-C.), année ou le jeune otage entra au service de ce roi, et où il expliqua, peu de temps après, le songe mystérieux de la statue et des cinq empires. Ceux qui ont cru qu'il n'avait alors que douze ans (Ignat. *ad Magnes* ; Théodoret *in I. Ezechielis*) ont adopté une indication qui ne repose

sur aucun passage biblique. Il est probable qu'elle provient d'une interprétation défectueuse du mot παιδάριον. En tout cas, il n'y a pas là une raison pour établir que l'histoire de Susanne ait eu lieu dans la première année de l'exil (1).

Mais quoique Daniel ne fut pas un « enfant », il n'en est pas moins vrai qu'il était un jeune adolescent; et l'on s'étonne que, lorsque l'arrêt de mort eut été prononcé contre Susanne et qu'elle était conduite au lieu du supplice, ce jeune homme ait pu, par une simple protestation, déterminer le peuple à recommencer le procès. Ce revirement s'explique néanmoins de la façon la plus naturelle.

A cette époque, Daniel était attaché à la cour de Nabuchodonosor; il avait donné des preuves de perspicacité et des signes non équivoques de l'esprit prophétique dont Dieu l'avait doué. Il n'est donc pas étonnant qu'il se fut acquis, dès lors, un certain ascendant sur ses compagnons de captivité. Sachant que ce jeune homme s'était distingué au palais du roi par des dons extraordinaires, le peuple ne fut donc pas surpris de son intervention en faveur de Susanne. Ce jeune fonctionnaire du roi de Babylone fut alors très influent, quoique fort jeune, parce que les Juifs déportés connaissaient déjà sa sagesse, sa vertu, le crédit qu'il avait à la cour, le haut rang où il venait d'être élevé, et et surtout le don des choses divines qu'il avait reçu. Daniel, en un mot, était déjà marqué du signe des voyants. Aussi, dès la première observation qu'il lui adressa, la foule fut-elle subjuguée par l'esprit prophétique qui était en lui. Elle comprit d'instinct qu'elle avait agi avec trop de précipitation, et elle accueillit, avec empressement la proposition de Daniel. Il était, d'ailleurs, fort naturel que le peuple cédât à la peur de la justice divine qui lui demanderait compte du sang versé. Un sentiment de curiosité put aussi porter le peuple à réviser le procès. On devait

(1) Parmi les prétendus ἀσύστατα reprochés à l'auteur de l'histoire de Susanne, quelques critiques ont relevé une absurdité d'après laquelle Daniel aurait été un « jeune enfant » à une époque où il devait être presque septuagénaire. On se fonde sur le verset 65 que la version de Théodotion semble avoir attaché à la fin du chap. XII[e] et la Vulgate à la fin du chap. XIII[e]. Ce verset nous apprend que, à la mort d'Astyage, Cyrus devint roi des Mèdes. Mais nous avons vu (*Introd.* p. 882-884) et nous montrerons à la fin du V[e] chapitre que ce verset n'est pas là à sa place. Il n'a aucun rapport avec l'histoire de Susanne et rien n'indique d'ailleurs dans ce texte, qu'il s'y rattache d'une façon quelconque.

être porté à voir comment le jeune exilé plaiderait la cause du faible. Mais il suffit d'admettre que, ayant fait appel à la conscience et au cœur de ceux qui l'entouraient, Daniel fit sentir qu'il y avait en lui une puissance morale, qui réclamait l'adhésion de toutes les volontés. Le peuple, en un mot, obéit à une impulsion mystérieuse et divine. Le texte nous apprend, en effet, que « le Seigneur suscita l'esprit saint » de Daniel (vs. 44-45). C'est parce que le doigt de Dieu était là, que la voix prophétique du jeune adolescent émut le peuple, qui crut entendre, dans le cri de Daniel, comme un écho de la grande voix de Dieu. Il n'y a donc rien, dans le revirement de la foule, qui ôte le caractère historique au récit relatif au jugement de Susanne : il n'est pas du tout difficile d'admettre une révision si prompte du procès.

Quelques criticistes objectent encore que Daniel a agi avec précipitation; et que, avant d'avoir rien examiné, il traite les Anciens comme des criminels : le premier juge n'a pas plutôt nommé l'arbre sous lequel avait été commis l'adultère prétendu de Susanne, que Daniel prononce sa sentence de condamnation, sans attendre si le second juge indiquera ou n'indiquera pas le même arbre. Mais on oublie un point capital : c'est que Daniel était déjà connu comme recevant des révélations divines et que, dans le cas présent, le jeune élève de l'école du palais, le page de Nabuchodonosor, apparut comme ayant reçu une révélation de l'innocence de cette femme et du crime de ses calomniateurs (vs. 44, 45). Ce fut donc en connaissance de cause quoiqu'avant une instruction de l'affaire, qu'il traita les juges d'impies, de scélérats, et qu'il condamna le premier avant d'avoir interrogé le second. Dieu avait exaucé la prière de Susanne (vs. 44, 45), qui l'avait pris à témoin de son innocence (vs. 35, 42, 43), et une inspiration divine avait fait connaître à Daniel que la dénonciation était fausse. C'est parce que le divin habitait en lui et l'animait, que le jeune prophète fut porté à ne pas vouloir s'associer au jugement inique porté par le peuple et à intervenir pour sauver la victime innocente. Le secret avait été révélé à Daniel, qui n'eut qu'à amener les Anciens à avouer, par leurs propres contradictions, la fausseté de leur témoignage.

Cette réponse doit satisfaire aussi ceux qui demandent comment un jeune homme put être admis à juger, comme Daniel le fait, des hommes âgés, des Anciens, des juges. Nous avons vu que l'écrivain a levé la difficulté en disant qu'il avait eu une mission divine (vs. 45). Cette influence subjugua la foule et donna à Daniel une valeur particulière. Les compatriotes plus

âgés s'inclinèrent devant cette jeune popularité. Ils sentirent que cet adolescent, au front duquel Dieu avait mis une auréole, était capable de démasquer les calomniateurs et d'empêcher la consommation d'une grande injustice. Daniel fut ainsi en état d'arrêter le jugement rendu et de faire revenir sur la sentence (1).

Conclusion. — La critique ne peut donc opposer aucun argument sérieux contre le caractère historique, la véracité et l'authenticité du récit qui nous a conservé le jugement de Susanne. Tous les détails que nous offre ce tableau prouvent que l'auteur connaissait parfaitement la condition des Juifs exilés pendant la Captivité de Babylone. Nous avons exposé les difficultés auxquelles les rationalistes se sont heurtés ; et nous avons vu qu'ils n'avaient pas le droit de les déclarer insolubles.

TRADUCTION ET COMMENTAIRE

1. Et un homme était à Babylone[a] et son nom était Joachim[b].

[a] Littér. Et était un homme habitant à Babylone. Les premiers mots : Καὶ ἦν offrent une simple traduction de l'hébreu וַיְהִי (et était...). — [b] Le texte ne nous offre aucun indice, aucune allusion qui permette de confondre ce Joachim avec le roi de Juda du même nom. Celui-ci était alors à Jérusalem et il ne fut pas déporté en Babylonie par les Chaldéens. Le mari de Susanne était, il est vrai, « fort riche » et « le plus considéré de tous » (vs. 4). Mais rien ne justifie l'identification de ces deux personnages, dont les conditions d'existence sont toutes différentes, ainsi que Fritzsche le reconnaît très bien (*aber für den König passt*

(1) Ce fut peut-être l'impression produite par le récit de Daniel qui porta le Sanhédrin à adopter cet article de la procédure qui permettait de retourner au tribunal et de revenir sur une sentence, lorsque, au moment où un condamné était conduit au lieu de l'exécution, il se présentait quelqu'un qui affirmait avoir à rendre un témoignage favorable au condamné. Dans ce cas, on revenait au tribunal, on examinait ce nouveau témoignage et suivant les nouveaux renseignements, on modifiait ou même on annulait la sentence qui avait été déjà prononcée (Mischna Sanhédrin, VI, 1).

seine ganze Situation hier nicht. — Kurzgefasstes exegetisches Handbuch, etc., p. 133).

2. Et il prit une femme nommée Susanne, fille d'Helcias, qui était très belle et qui craignait Dieu [c].

[c] Ces deux qualités servent de base à tout le récit : la première excita la passion des Anciens ; et la seconde sauva Susanne de leurs mains. Les noms de Joachim (Iehoïaqîm = L'Eternel a élevé, établi), d'Helcias (חִלְקִיָּה part, portion, partage de l'Eternel ; c'est-à-dire consacré à Dieu), et de Susanne (שׁוֹשַׁנָּה = lis) sont des noms hébreux. Une femme nommée Susanne est mentionnée dans l'Evangile (Luc VIII, 3) comme une des saintes femmes qui assistaient Jésus-Christ de leurs biens

3. Et ses parents étaient justes ; et ils avaient instruit leur fille selon la loi de Moïse.

4. Et Joachim était très riche, et il avait un parc [d] près de sa maison ; et des Juifs se réunissaient chez lui, parce qu'il était le plus considéré de tous.

[d] Παράδεισος un parc *viridarium* ; Vulgate : *Pomarium* (verger).

5. Et en cette année là [e] on avait établi juges, deux anciens d'entre le peuple, de ceux dont le Seigneur a parlé, lorsqu'il a dit : « L'iniquité est sortie de Babylone par des Anciens qui étaient juges, et qui semblaient conduire le peuple. »

[e] *Cette année-là.* A propos de cette expression, Reuss nous donne encore ici une preuve de sa perspicacité habituelle. Il a découvert que, « comme cette note chronologique en suppose une autre précédente, il faut croire que l'auteur a voulu parler de l'année même du mariage de Joachim. »

Cette hypothèse n'offre qu'un inconvénient ; mais il suffit pour la renverser. Le texte nous apprend, en effet, que, à cette époque, Susanne était mariée au moins depuis deux ou trois ans, puisqu'elle avait déjà des enfants mentionnés au verset 30 (Cfr., vs. 27). L'indication chronologique pourrait signifier, à la rigueur que, l'année où l'histoire de cette pieuse femme eut lieu, on avait établi des juges parmi les exilés. Mais il peut se faire aussi que Daniel ait eu en vue le fait qu'il a consigné dans le

passage du premier chapitre de son livre, dans lequel il nous apprend que, après trois années d'études au palais de Nabuchodonosor, pendant lesquelles il fut favorisé de révélations divines, il fut admis au service du roi. — [f] Le nom d'« Anciens » ne prouve pas que ces juges fussent très âgés. Le mot « Vieillard » indique l'âge ou la dignité. Le substantif grec γέρων désigne un vieillard (*senex*) et un sénateur. La version grecque emploie le terme πρεσβύτεροι, comparatif de πρέσβυς qui signifiait vieillard, ancien du peuple, sénateur. L'hébreu *zaqēn* désignait un vieillard et un ancien d'Israël. En arabe *cheik* signifie « vieillard » et « chef de tribu arabe ». Du « seigneur ou chef de la montagne, » les chroniqueurs ont fait « le vieux de la montagne » Dans le cas présent, il paraît que ces Anciens ou juges étaient aussi des vieillards. Tout ce qui est dit de ces misérables, dans ce chapitre, convient à des hommes d'une soixantaine d'années. — C'est sans fondement que quelques Juifs, d'après saint Jérôme. ont pensé que ces Anciens sont mentionnés au chapitre XXIX (22, 23) de Jérémie (voy. p. 70-72). — [g] Daniel cite une parole divine, une prophétie applicable à ces deux Anciens Elle ne se trouve pas dans les livres de l'Ancien-Testament. On la lisait sans doute dans des livres qni se sont perdus pendant la Captivité ; ou bien il s'agit d'une prophétie transmise par la tradition orale.

6. Ces Anciens fréquentaient la maison de Joachim, et tous ceux qui avaient des différends [h] accouraient à eux.

[h] Théodotion κρινόμενοι, très bien rendu par le mot *litigantes* de la Vulgate. Les Septante nous disent que « les affaires des autres villes » (κρίσεις ἐξ ἄλλων πόλεων) venaient à eux. Ils n'ont pu s'empêcher de voir qu'il s'agissait des procès, mais ils ont été trompés par une incorrection du texte et ils y ont introduit le mot πόλεις (Voy. *Introd*: p. 860).

7. Et il arrivait que vers midi , lorsque le peuple s'en était allé, Susanne entrait et se promenait dans le parc de son mari [i].

[i] Les plaideurs se retiraient vers midi à cause de la chaleur du jour et aussi pour aller prendre leur repas. C'était en effet l'heure du dîner (ἀρίστου ὥρα. — Vs. 13) chez les Juifs (Josephe, lib. de vita sua). Le parc de Joachim devenait alors un lieu solitaire.

8. Et les Anciens l'y voyaient tous les jours entrer et se promener, et ils conçurent une ardente passion pour elle.

9. Et ils pervertirent leur raison[j]; et ils détournèrent leurs yeux, pour ne pas voir le Ciel[k]; et pour ne pas se souvenir des jugements justes.

[j] τὸν νοῦν. Au verset 56, Théodotion emploie l'expression τὴν καρδίαν (le cœur). C'est en effet la concupiscence qui pervertit la raison des deux Anciens. Le mot hébreu *lēb.* (cœur) désigne le siège des passions et aussi des jugements, en tant qu'il les influence et les dirige. — [k] *Le Ciel*, c'est-à-dire Dieu, la Règle souveraine des jugements justes. Les deux Anciens ne voulurent plus se souvenir des justes jugements que Dieu promulgue dans la conscience humaine; ils voulurent oublier les lois de la justice. Le mot « Ciel » n'indique pas ici le ciel étoilé, considéré comme l'habitation de Dieu; cette expression métaphorique désigne le Ciel métaphysique qui contient les idées universelles, éternelles et immuables, vraies étoiles qui brillent aux yeux de notre intelligence.

10. Et ils étaient donc tous deux tourmentés à cause d'elle; et ils ne se disaient pas l'un à l'autre (le sujet de) leur souffrance.

11. Car ils rougissaient de faire connaître leur passion criminelle, parce qu'ils voulaient pécher avec Susanne.

12. Et ils épiaient tous les jours, avec grand soin, l'occasion de la voir. Un jour l'un dit à l'autre :

13. Allons-nous en chez nous, car c'est l'heure du dîner[h]; et étant sortis, ils se séparèrent.

[h] L'heure du dîner ('ἄριστον), c'est-à-dire midi (Voy. vs. 7).

14. Et en revenant, ils se rencontrèrent au même (point de départ)[i]; et après s'en être demandé le motif, ils s'avouèrent leur passion ; et alors ils convinrent du moment où ils pourraient trouver Susanne seule.

[i] 'Επὶ τὸ αὐτὸ c'est-à-dire au même endroit d'où ils étaient partis; Vulgate : *in unum*.

15. Et il arriva que, lorsqu'ils guettaient un jour convenable, elle entra, ainsi que la veille et l'avant-veille [m], étant accompagnée de deux filles (servantes) seules ; et elle voulut se baigner dans le parc, accompagnée seulement de deux servantes, car il faisait chaud.

[m] Littér. « comme hier et le troisième jour » (καθὼς χθὲς, καὶ τρίτην ἡμέραν), traduction évidente de l'hébreu כִּתְמוֹל שִׁלְשׁוֹם (comme hier et trois = comme hier et avant hier), c'est un hébraïsme qui a le sens de « comme auparavant, comme habituellement, selon son habitude ». Cet idiotisme a été conservé par la Vulgate (*sicut heri et nudius tertius*). Les Septante se sont contentés de mettre κατὰ τὸ εἰωθὸς (selon la coutume). Reuss trouve que ce verset offre « une inadvertance frappante, » car, dit-il, « si c'était la coutume de Susanne de prendre un bain au parc tous les jours, et que depuis longtemps les Anciens l'épiaient, on ne voit pas pourquoi ils attendaient un jour favorable. » Il trouve aussi que « la présence des suivantes du moins ne devait pas favoriser leurs projets. » Mais ici, comme dans d'innombrables endroits, ce critique ne nous oppose que des griefs de pure fantaisie. En effet, le texte ne nous dit pas que Susanne prenait un bain tous les jours ; » il nous apprend seulement qu'elle « se promenait habituellement tous les jours dans le parc avec ses servantes. » C'est précisément la présence de ces suivantes qui contrariait les projets des deux Anciens. Ils épiaient une occasion favorable, c'est-à-dire le jour où elle serait seule dans le parc. Ce jour favorable se présenta lorsque voulant prendre un bain, Susanne eut renvoyé ses filles.

16. Et il n'y avait là personne d'autre, si ce n'est les deux Anciens qui étaient cachés et qui la regardaient.

17. Et elle dit à ses filles : Apportez-moi de l'huile et des savons [n], et fermez les portes du jardin afin que je me lave.

[n] La version alexandrine offre le pluriel σμήγματα et le manuscrit du Vatican le singulier σμῆγμα. La Vulgate traduit ce mot par *smigmata* qui a aussi le sens de « savons. » Il est vrai que après les bains, dont l'usage était très répandu en Orient, on se frottait d'huile et de parfums. Mais il ne paraît pas qu'il soit ici question de parfums ou de pommades.

18. Et elles firent comme elle avait dit ; et elles sortirent par les portes latérales[o], pour apporter ce qui leur avait été commandé ; et elles ne virent pas les Anciens, car ils étaient cachés dans le jardin.

[o] D'après le grec, « par les portes obliques » (πλαγίους) ; c'est-à-dire des portes qui donnaient de la maison sur le jardin, et qui étaient différentes des portes qui donnaient du jardin et de la maison sur la rue.

19. Et il arriva que, dès que les servantes furent sorties, les deux Anciens se levèrent, coururent vers Susanne et lui dirent :

20. Les portes du parc sont fermées ; personne ne nous voit, et nous brûlons de désir pour toi ; écoute-nous donc et sois avec nous[p].

[p] *Sois avec nous*, γενοῦ μεθ' ἡμῶν. L'expression grecque est formée d'après l'hébreu הָיָה עִם (Genèse, XXXIX, 10). Au verset 54, l'expression ὄντας σὺν ἑαυτοῖς, employée par les Septante au lieu de la formule ὁμιλοῦντας ἀλλήλοις (conversant ensemble) dont se sert Théodotion, offre le même sens. La Vulgate l'exprime en ces termes : *Commiscere nobiscum*. Ce qui revient à dire : Satisfais notre passion.

21. Si tu ne consens pas, nous témoignerons contre toi, et nous dirons qu'il y avait un jeune homme avec toi, que c'est pour cela que tu as renvoyé les filles[q].

[q] Toujours en veine de découvertes, Reuss a imaginé ce qui suit : « Quel tissu d'invraisemblances ! Les filles n'avaient qu'un pas à faire (v. 4) et pouvaient revenir à chaque instant, et Susanne perd la tête et ne songe pas que rien n'est plus facile que de confondre les menteurs. » Comment le critique sait-il que « les filles n'avaient qu'un pas à faire? » Le verset 4 nous dit bien que « le parc était près de la maison ; » mais la salle ou du moins l'endroit où Susanne allait prendre son bain pouvait être à une extrémité du parc. Il n'est pas prouvé non plus que « les filles pouvaient revenir à chaque instant. » Après avoir apporté l'huile et les savons, elles étaient, comme l'indique assez le con-

texte (cfr., vs. 36), rentrées dans la maison, où elles devaient avoir des occupations ; et il était tout naturel de penser que, puisqu'elles avaient apporté les objets demandés par leur maîtresse, elles n'avaient pas à revenir, pour le moment, auprès d'elle. Susanne, qui savait tout cela, eut « perdu la tête, » si elle avait « songé que rien n'était plus facile que de confondre les menteurs. » C'est précisément parce qu'elle ne perdit pas la tête qu'elle comprit combien sa situation était inextricable. Elle était seule avec les deux Anciens, et ils pouvaient témoigner contre elle tout ce qu'ils voudraient. Les invraisemblances ne sont ni dans le texte ni dans la situation ; elles ne se trouvent que dans la tête du critique.

22. Et Susanne poussa un gémissement et elle dit : Les angoisses[r] m'entourent de toutes parts ; car si je fais cela, c'est la mort pour moi[s] ; et si je ne le fais point, je n'échapperai pas de vos mains.

[r] *Angoisses*, embarras, serrements (στενά), difficultés de tous côtés. — [s] L'adultère était puni de mort. Ainsi, d'un côté la mort pour crime d'adultère, de l'autre l'adultère même ou le péché.

23. Mais il vaut mieux[t] que je tombe entre vos mains sans avoir commis le mal, que de pécher en la présence de Dieu[u].

[t] Littéral, « préférable » (αἱρετόν μοι 'εστιν). Le *Codex vaticanus* porte αἱρετώτερον. Mais saint Jérôme maintient la première leçon : In Græco, dit-il, non habet αἱρετώτερον, i. e. melius, sed αἱρετόν, quod bonum interpretari possumus (in Dan., XIII, 23). La Vulgate porte : *melius est mihi*. — [u] Susanne voit, d'un côté, la mort corporelle, la lapidation, qui est le supplice infligé aux adultères par la Loi de Moïse ; et, de l'autre, la mort de l'âme, le péché, l'offense faite à Dieu et au prochain. Elle préfère souffrir la mort du corps que celle de l'âme ; et elle écoute sa conscience qui lui dit qu'il vaut mieux subir une condamnation injuste et la perte de sa réputation que d'offenser Dieu et de souiller son âme.

24. Et Susanne jeta un grand cri ; et les Anciens crièrent aussi contre elle.

25. Et l'un (d'eux) courut aux portes du parc et les ouvrit.

26. Ayant entendu crier dans le jardin, les serviteurs de la Dame[y] se précipitèrent par les portes latérales[x] pour voir ce qui lui était arrivé.

[y] Grec : Οἱ οἰκέται τῆς Κυρίας; Vulg. *famuli domus.* — [x] Avec son esprit habituel, Reuss dit à ce propos : « Pourquoi donc pas par l'autre qui venait d'être ouverte ? Encore paraît-il que la porte latérale n'avait pas été fermée du tout. » Voilà bien encore un spécimen de la manière qu'ont les criticistes de voir des difficultés là où il n'y en a pas. Il est évident que les serviteurs ont dû venir par la porte qui communiquait de la maison avec le parc, tandis que pour venir par la porte qui donnait accès de la rue dans le parc, il aurait fallu être dans la rue. Ce qui n'avait pas lieu dans le cas présent, puisque les serviteurs étaient dans la maison. On peut, d'ailleurs, très facilement se représenter la maison de Joachim. Il devait y avoir, pour les maîtres et pour les amis ou pour les serviteurs, une porte extérieure sur la façade, donnant sur la rue, et une porte, également extérieure, donnant entrée directement dans le parc. Cette dernière porte était à l'usage du public, qui venait y trouver les Anciens, et de la domesticité qui allait, par cette porte, dans le parc, et arrivait, sans entrer dans l'intérieur de l'habitation, aux portes latérales ou portes de service, par lesquelles les maîtres pouvaient aussi se rendre de chez eux dans le parc. Pour venir, comme le veut Reuss, par la porte qui donnait de la rue dans le parc et qui venait d'être ouverte par un des Anciens, il aurait fallu que les serviteurs parcourussent la maison et fussent venus dans la rue par la première des deux portes extérieures, dont nous avons parlé, et qu'ils fussent ensuite entrés de la rue dans le parc par la seconde porte extérieure. Les domestiques, plus avisés que Reuss, évitèrent le circuit imaginé si malencontreusement par ce critique : ils vinrent directement, de l'intérieur de la maison dans le parc, par les portes latérales.

27. Et après que les Anciens eurent parlé, les serviteurs éprouvèrent une grande honte, parce qu'on n'avait (au sujet) de Susanne jamais rien dit de semblable.

28. Et il arriva que, le lendemain, lorsque le peuple

fut venu chez Joachim, son mari, les deux Anciens y vir rent aussi, pleins de la résolution criminelle contre Su sanne, pour lui faire perdre la vie.

29. Et ils dirent devant le peuple : Envoyez cherche Susanne fille d'Helcias, femme de Joachim. Et on y en voya.

30. Et elle vint avec ses parents, et ses enfants et to ses proches.

31. Or, Susanne était d'une grâce et d'une beauté ex traordinaires ;

32. Et comme elle avait le visage couvert d'un voile ces (hommes) iniques ordonnèrent qu'on le lui ôtât, afi de se repaître ainsi de sa beauté.

[1] Les femmes juives ne se montraient d'ordinaire que voilée Toutefois, il peut se faire que, devant des juges, elles fussen tenues d'ôter leur voile : leur physionomie pouvait les trahir e aider le juge. Dans l'espèce, ce fut dans une intention coupabl que les deux Anciens firent enlever le voile de Susanne.

33. Tous les siens pleuraient et tous ceux qui l'avaien connue[2].

[2] Quelques-uns comprenaient sans doute vaguement que l'ac cusation était calomnieuse, mais ils avaient le regret de ne pou voir rien opposer au témoignage si formel des deux Ancien D'autres pleuraient parce qu'ils aimaient Susanne et qu'il voyaient avec peine qu'elle se fût laissée entraîner au mal e eût ainsi trompé son mari. Tous souffraient en pensant qu peut-être cette femme, si gracieuse et si simple dans sa beaut rayonnante, allait être condamnée à mort.

34. Se levant alors au milieu du peuple, les deux An ciens posèrent leurs mains sur la tête[3] de Susanne.

[3] Lorsqu'il s'agissait d'une affaire capitale, les accusateur posaient la main sur la tête de l'accusé. Ils affirmaient ain sous serment sa culpabilité (Lévit., XXIV, 14) ; et ils se déchar geaient, sur sa tête, de la peine de sa mort et de son sang. Pou une condamnation, deux témoins suffisaient (Deutér., XIX, 5 Nombr., XXXV, 30).

35. Qui, en pleurs, levait les yeux au ciel, car son cœur se confiait dans le Seigneur.

36. Et les Anciens dirent : Lorsque nous nous promenions seuls dans le parc, cette femme y est entrée avec deux filles ; et elle a fermé [b] les portes du jardin ; elle a renvoyé ses filles.

[b] L'hébreu devait avoir « elle a fait fermer ; » le grec ἀπέκλεισε (elle a fermé) ne rend pas cette nuance.

37. Et un jeune homme qui était caché est venu à elle ; et il a couché avec elle.

38. Nous étions alors dans un coin du parc ; et voyant cette iniquité, nous avons couru à eux, et nous les avons vus commettant le crime.

39. Nous n'avons pu prendre le jeune homme, parce qu'il était plus fort que nous ; et ayant ouvert les portes, il est sorti.

40. Mais pour elle, l'ayant saisie, nous lui avons demandé qui était ce jeune homme, et elle n'a point voulu nous le dire : c'est ce que nous attestons.

41. Toute l'assemblée les crut, comme Anciens et juges du peuple, et ils la condamnèrent à mort [c].

[c] L'assemblée les crut (ἐπίστευσεν αὐτοῖς ἡ συναγωγή)... et ils la condamnèrent... (καὶ κατέκρινον αὐτήν). Cette locution est très bien calquée sur un original hébreu, dans lequel l'assemblée était représentée d'abord comme une unité et ensuite comme une multitude.

42. Alors Susanne jeta un grand cri, et dit : Dieu éternel, qui connais ce qui est caché, et qui vois toutes choses avant qu'elles arrivent,

43. Tu sais qu'ils ont porté un faux témoignage contre moi ; et voici que je meurs, n'ayant rien fait de tout ce qu'ils ont témoigné contre moi.

44. Et le Seigneur exauça sa prière (sa voix, sa parole, son discours (φωνή).

7





45. Et comme on la conduisait à la mort, Dieu susc l'esprit saint d'un jeune [d] adolescent nommé Daniel.

[d] Παιδαρίου νεωτέρου, Vulg. *pueri junioris*, c'est-à-dire d'un jeı garçon (Voy. p. 84-87). Daniel devait avoir environ dix-sept Dieu suscita en lui l'esprit saint, c'est-à-dire l'esprit de p phétie? Le texte des LXX dit : « Et voici un ange de Dieu.. l'ange, sur l'ordre de Dieu, donna au jeune Daniel un es d'intelligence. »

46. Et il cria à haute voix : Je suis innocent de sang [e].

[e] Daniel déclare ainsi qu'il ne veut pas participer à la cond nation de Susanne (Voy. *Actes*, XVIII, 6; XX, 6). Après a reconnu l'innocence de Jésus-Christ, Pilate se servit des mêı expressions, mais en agissant d'après un tout autre sentim

47. Et tout le peuple se tourna vers lui; et ils direı Que signifie cette parole que tu as prononcée [f]?

[f] Le peuple ne paraît pas trop étonné de voir ce jeune hon s'opposer au témoignage de deux Anciens, de deux juges. niel était déjà connu; les Juifs déportés savaient qu'il éta plus brillant sujet de l'école du palais et qu'il se distinguait la connaissance des choses les plus cachées (I, 17). D'un a côté, Susanne venait d'invoquer « l'Eternel qui connaît ce y a de plus caché » (vs. 42). En voyant ce jeune page, ce f tionnaire du roi, vêtu de ses habits de cour, ce fidèle observa de la loi mosaïque, que Jéhovah favorisait de dons surnatuı le peuple fut soudainement retourné. Il comprit que le lang de Daniel était celui d'un voyant, d'un homme inspiré de D Cet Israélite privilégié avait, en effet, déjà suffisamment mon par ses progrès dans les sciences et surtout par les révélat divines qu'il recevait, que l'Esprit de Dieu était en lui. Aı presque instantanément, à la voix de ce jeune prophète, le ple comprenant qu'il va se trouver en présence d'une mani tation divine, se montra tout disposé à écouter avec respec voix du Très-Haut, et à réviser le procès.

48. Et lui, se tenant debout au milieu d'eux, leur d Êtes-vous si insensés, enfants d'Israël, que, ne discern

pas et ne remarquant pas ce qui est évident, vous condamniez une fille d'Israël [g]?

[g] Ils ont condamné Susanne avant d'avoir fait un examen préalable, suffisant, et avant d'avoir constaté la vérité de l'accusation

49. Revenez donc au tribunal, car ceux-ci ont porté un faux témoignage contre elle.

50. Et le peuple revint alors en grande hâte, et les Anciens lui dirent : Viens, et assieds-toi au milieu de nous ; et instruis-nous, puisque Dieu t'a donné la dignité d'Ancien [h].

[h] Τὸ πρεσβεῖον, le privilège, l'honneur de la vieillesse, de l'ancienneté, c'est-à-dire la fonction de juger qui était le propre des Anciens. On a cru que les Anciens parlaient ainsi par ironie, et avec l'intention de railler Daniel et d'insulter à sa jeunesse, à sa présomption (*hoc ironice et per sarcasmum dicunt Danieli senes*). Mais il peut se faire aussi qu'ils n'aient pas pris une attitude frondeuse, et qu'ils aient seulement voulu le flatter en lui rappelant le don de sagesse et de prophétie que Dieu lui avait octroyé (*vel si serio, per adulationem, ut prophetam sibi concilient, ne scelus eorum prodat*). Il nous semble toutefois plus probable qu'ils ne pensaient pas que Daniel pût découvrir leur intrigue. On a dit aussi que les Anciens qui parlaient ainsi au jeune fonctionnaire de Nabuchodonosor étaient différents de ceux qui avaient accusé Susanne, et on a cru que leurs paroles et le mot *eos* du verset suivant le démontraient suffisamment. Mais les paroles qui précèdent ne le prouvent pas et de plus on y trouve l'article (οἱ πρεσβύτεροι) indiquant qu'il s'agit des Anciens déjà nommés. L'argument tiré du mot *eos* du verset suivant est fondé sur une traduction vicieuse, ainsi que nous allons le voir.

51. Et relativement à eux [i], Daniel dit : Séparez-les l'un de l'autre ; éloignez-les et je les jugerai.

[i] Le grec porte πρὸς αὐτοὺς (au sujet d'eux, à l'égard d'eux); la Vulgate : *Et dixit ad eos*. Cette traduction est inexacte et équivoque : *eos* se rapporterait aux vieillards, tandis que Daniel s'adresse au peuple ou du moins aux membres les plus influents de cette assemblée. On a dit que le relatif est énoncé ici sans

l'antécédent, et qu'il y a là un hébraisme. Mais il disparaît e donnant à πρὸς αὐτοὺς le sens qu'il a (pour eux). La prépositio πρός, suivie d'un accusatif, signifie « pour, contre, relativemer à, en vue de. »

52. Lorsqu'ils eurent été séparés l'un de l'autre[j], Da niel en appela un et lui dit : Vieillard (plein) de jou mauvais[k]; maintenant viennent les péchés que tu as com mis au temps passé[l]:

[j] Littér. séparés l'un de l'un (εἷς ἀπὸ τοῦ ἑνός). Cette expres sion offre un hébraisme. — [k] Vieilli des jours mauvais; hé braisme, pour « qui a passé ses jours à faire le mal, qui a vieil dans le péché. » — [l] Tes péchés viennent, c'est-à-dire apparais sent et sont manifestés : ils vont retomber sur toi.

53. Rendant des jugements injustes[m], opprimant le innocents et relâchant les coupables, quoique le Seigneu ait dit : Tu ne feras point mourir l'innocent et le juste[n]

[m] Jugeant des jugements (κρίνων κρίσεις) : c'est une tournu hébraïque. — [n] Ce passage est tiré de l'Exode XXIII, 7.

54. Maintenant donc, si tu as vu cette femme, dis-mo sous quel arbre tu les as vus causant l'un avec l'autre Il répondit : Sous un *tilleul*[o].

[o] Pour conserver une paronomase du texte hébreu, le traduc teur grec a employé le mot σχῖνος (lentisque). Voyez p. 50 et s

55. Alors Daniel dit : Tu as justement menti[f] contre t tête[g], car voici l'Ange du Seigneur[h] qui, ayant reç (l'arrêt, l'ordre, la mission), va tiller tes nerfs et tes chairs

[f] L'Evangile (Luc, XIV, 22) nous offre cette même pensée dan le passage suivant : *De ore tuo te judico, serve nequam*. Un ancie proverbe hébreu contient une remarque très judicieuse à propo de la vérité et du mensonge : *Mendacium debiles, veritas solid pedes habet*; et la raison en est donnée par un dicton arabe *Mendacium est infirmitas, veritas est stabilitas*. — [g] *Contre ta tête* Cette expression offre le mot hébreu *ro'š* (tête, chef, somme chose capitale ou principale) qui se prend aussi pour « moi.

Daniel déclare ainsi au calomniateur qu'il s'est condamné lui-même. « Contre ta tête » signifie « contre toi-même : Tu viens de dire un mensonge qui retombe sur ta tête, qui va contre toi ; tu as dit un mot qui porte ta condamnation. Les Septante ont conservé un autre hébraisme : « Tu as justement menti contre ton âme » (εἰς τὴν σεαυτοῦ ψυχήν). Le mot hébreu *nafšeka* (ton âme) s'emploie pour « toi, » et *nafšî* pour « moi. » — [h] Daniel dit que l'Ange du Seigneur se tient prêt à exécuter la sentence contre les vieillards, et cependant nous verrons qu'ils sont mis à mort par le peuple. Il n'y a là aucune contradiction, car quoique le peuple ait exécuté la sentence de mort, Daniel fait remonter cette exécution à l'Ange qui, sur l'ordre de Dieu, trancha le fil des jours des deux scélérats. Il fait sans doute allusion à l'Ange exterminateur qui frappa les premiers nés d'Egypte. Les rabbins ont peut-être puisé là leur croyance à un ange préposé à la mort qui est censé tirer l'âme du corps d'une manière douce ou violente selon la conduite passée du mourant. Quant au genre de mort, Daniel ne l'indique que d'une manière métaphorique. D'après le texte grec, l'Ange du Seigneur couperait le vieillard en deux. Mais Daniel n'indique ici un supplice particulier que pour exprimer une mort certaine. Il est probable, en effet, que les deux vieillards furent lapidés, suivant la loi du talion, qui veut que l'accusateur à faux, souffre la même peine qu'il a voulu faire souffrir à l'innocent. — [i] D'après Théodotion : « l'Ange du Seigneur te divisera (fendra σχίσει) par le milieu. » Les Septante ont conservé l'hébraïsme du commencement de la phrase : « l'Ange du Seigneur divisera (σχίσει) ton âme » (σου τὴν ψυχήν). Mais l'Ange du Seigneur n'aurait pas pu rompre, fendre, couper, diviser l'âme du misérable accusateur de Susanne : Cette expression est une traduction trop littérale du mot hébreu *nafšeka*.

56. Et l'ayant fait éloigner, il ordonna d'emmener l'autre; et il lui dit : Race de Chanaan et non de Juda[j], la beauté t'a égaré et la passion a perverti ton cœur.

[j] Le vieillard était bien sans doute de la race de Juda ; mais il était indigne de lui appartenir. Par les vices dont il s'est souillé, par ses mœurs, il appartient plutôt à la race de Chanaan (Cfr. Matth., XII, 33, 34 ; Jean, VIII, 39 et ss.).

57. C'est ainsi que vous traitiez les filles d'Israël[k] ; et

elles, craintives, conversaient avec vous (ὡμίλουν ὑμῖν — se rendaient à vos sollicitations, vous fréquentaient, péchaient avec vous); mais la fille de Juda n'a pas souffert votre iniquité.

[k] Il y avait sans doute à Babylone des familles de la déportation des dix tribus faite par les rois d'Assyrie; et il résulte de ce passage que les vieillards avaient eu à juger des filles du royaume d'Israël qui avaient été plus faciles à séduire que la fille de Juda. C'est là un fait que Daniel constate; et il n'y a pas à lui reprocher « un amour trop humain » qui lui aurait fait croire que les filles de Juda étaient plus chastes que les autres Israélites.

58. Maintenant donc dis-moi sous quel arbre tu les as surpris se parlant. Il répondit : Sous un *cassier*[1].

[1] Le grec porte πρῖνος (yeuse) et joue sur le verbe πρίσαι (scier). Voy. p. 51 et ss.

59. Daniel lui dit : Tu as justement, toi aussi, menti contre ta tête; car l'Ange du Seigneur attend, tenant un glaive, pour te *casser bras et jambes*[m], et pour t'exterminer.

[m] D'après le grec : « Pour te scier par le milieu du corps. » Voy. p. 51 et ss.

60. Et toute l'assemblée jeta un grand cri; et ils bénirent Dieu[n], qui sauve ceux qui espèrent en Lui.

[n] Καὶ ἀνεβόησε πᾶσα ἡ συναγωγὴ φωνῇ μεγάλῃ καὶ εὐλόγησαν. Cette phrase implique un original hébreu dans lequel l'assemblée est représentée d'abord comme une unité collective et ensuite comme une pluralité.

61. Et ils s'élevèrent contre les deux Anciens, que Daniel avait convaincus, par leur propre bouche, d'avoir porté un faux témoignage; et, selon la loi de Moïse, ils firent, à leur égard, comme ils avaient voulu faire méchamment[o] au prochain[p].

[o] Ils firent à eux comme ils avaient voulu faire méchamment (ἐπονηρεύσαντο ποιῆσαι, traduction de l'expression hébraïque הָרַע לַעֲשׂוֹת).— [p] Théodotion met ici τῷ πλησίον (au prochain). Mais les Septante ont traduit : « A l'égard de la sœur » (Κατὰ τῆς ἀδελφῆς), parce qu'ils ont mal lu le mot du texte hébreu לרעה, qui pouvait être ponctué לְרֵעֵהּ (au prochain) et לְרָעָה (à l'égard de l'amie).

62. Et ils les firent mourir[q]; et le sang innocent fut sauvé ce jour-là.

[q] C'était la loi du talion en usage chez les Orientaux et acceptée par Moïse (Deutér., XIX, 16, 19). On connaît l'horreur des Juifs pour les faux témoins; et il ne faut pas être étonné que le châtiment ait été en rapport avec la gravité du crime (Cfr. Matth., XXVI, 59, 60).

63. Helcias et sa femme louèrent (Dieu), au sujet de leur fille Susanne[r], avec Joachim, son mari; et tous ses proches, parce qu'il ne s'était pas trouvé en elle une chose honteuse[s].

[r] *Louèrent au sujet*, ᾔνεσαν περὶ. C'est la traduction de l'hébreu הִלֵּל (il a célébré, loué; cfr. *hallelû-iah*, louez l'Eternel) avec עַל־ ou avec בְּ. — [s] Ce qui préoccupe Helcias, sa femme et toute leur famille, c'est que Susanne a été trouvée pure et sans tache. Ils font plus de cas de son innocence et de sa vertu que de sa vie.

64. Et, depuis ce jour-là et dans la suite du temps, Daniel fut grand devant le peuple[t].

[t] *Daniel fut grand*, sa renommée s'étendit, il devint célèbre. Par ce jugement comparable à celui de Salomon, le jeune voyant s'acquit aux yeux de tous ses compatriotes une réputation extraordinaire de sagesse. Aussi, voyons-nous que, peu d'années après cet événement, Ezéchiel le mit au nombre des hommes éminents dont la Bible nous a conservé le souvenir (ch. XIV, 14). La gloire arrivait ainsi à Daniel sur les ailes de l'inspiration divine. Le Très-Haut rendait ainsi sensible sa présence dans son serviteur, et il le préparait au grand rôle qu'il voulait lui faire jouer et à la mission qu'il lui avait destinée.

Daniel n'insiste pas, du reste, complaisamment, sur ce rôle noble et chevaleresque qui lui a été dévolu dans la réhabilitation de Susanne. Il savait très bien que « tout don parfait vient d'en haut, descendant du Père de toutes les lumières » (Jacques, I, 17). Aussi, a-t-il commencé par reconnaître que « le Seigneur avait suscité l'esprit saint d'un adolescent nommé Daniel » (vs. 45), et il a hautement proclamé ailleurs que s'il avait été trouvé supérieur à tous ses compagnons, c'est par ce que l'Esprit de Dieu se répandait sur lui plus abondamment que sur eux (Ch. I, 17). C'est en vue de sa mission prophétique qu'il se donne ce témoignage flatteur (Cfr. *Introd.*, pp. 183-185).

La version de Théodotion mentionne donc, à la fin de ce chapitre, la joie des parents de Susanne, et le résultat providentiel qui fut dévolu au jeune thaumaturge par suite de son intervention. Mais ces deux derniers versets ne se trouvent pas dans la version des Septante. Après avoir raconté que les deux Anciens « furent liés et jetés dans un gouffre où l'Ange du Seigneur répandit du feu au milieu d'eux » (vs. 61), cette version termine par l'éloge de la candeur des jeunes gens, de leur piété, de leur intelligence, et par une exhortation. Reuss dit que « on ne voit pas trop pourquoi l'exemple de Daniel est ainsi généralisé. » Nous ne le voyons pas nous-même. Mais nous n'avons pas à nous en préoccuper, puisqu'il est reconnu que la version alexandrine du livre de Daniel contient des gloses et des interpolations qui n'étaient pas dans le texte hébreu (Voy. *Introd.*, p. 894). Il n'est donc pas nécessaire de recourir à la fiction rationaliste, d'après laquelle le récit de Daniel est terminé par « une espèce de morale qui peut faire croire qu'il a été composé dans l'intention de justifier le choix qu'on avait fait d'un jeune homme pour être juge ou chef du peuple ; » tandis que, « dans le texte de Théodotion, au contraire, on semble vouloir en faire une histoire véritable, en adoucissant ou expliquant ce que ce conte renferme de contraire à l'histoire, et en lui donnant, dans les détails, un peu plus de vraisemblance. » Nous avons démontré, d'ailleurs, que les commérages des criticistes n'offrent rien qui puisse nous intimider. Les objections qui ont été faites contre la vérité de cette histoire ont été péremptoirement réfutées, et il résulte incontestablement de cette réfutation, que l'Eglise a justement considéré l'épisode de Susanne comme un document historique.

N.-B. — A la fin de ce chapitre, la version de Théodotion

dans les éditions modernes, et la Vulgate offrent le verset suivant : « Et le roi Astyage se réunit à ses pères, et Cyrus le Perse prit son royaume. » Mais ce verset appartient au chapitre V et il termine la prophétie relative à la destruction de la royauté chaldéenne par Médie et Perse (Voy. ch. V).

CHAPITRE II

SONGE MYSTÉRIEUX DE NABUCHODONOSOR ET PROPHÉTIE DES CINQ EMPIRES

Sommaire. — Le deuxième chapitre expose : l'impossibilité où se trouvèrent les sages babyloniens de découvrir le contenu d'un songe du roi ; les châtiments dont ils furent menacés ; la révélation qui fut faite à Daniel du songe et de son interprétation. Considéré au point de vue de ces deux révélations, ce second chapitre doit être regardé comme prophétique : il offre comme un panorama des quatre dominations qui devaient se trouver en contact avec les Juifs, jusqu'à l'époque où Dieu voulait fonder le royaume éternel de son Eglise. La statue qui formait l'objet du songe représentait l'Etat païen, la puissance terrestre dans sa relation avec le royaume de Dieu. Les quatre parties de cette statue, chacune d'un métal différent, indiquent quatre formes successives de cette puissance, depuis Nabuchodonosor jusqu'au royaume qui ne sera jamais détruit. Ce songe du roi de Babylone renferme, du reste, en germe, la vision qui est décrite et interprétée au chapitre VII, et complétée pour une partie aux chapitres VIII, IX et XI. On peut même dire que toutes les révélations reçues par Daniel ne sont que le développement de celle qui est contenue dans la vision du songe prophétique ; de sorte que le second chapitre forme la trame et le cadre dans lesquels se déroulent toutes les prophéties du livre en y comprenant la fin du chapitre VII et tout le chapitre XII qui en sont le couronnement.

But et nécessité providentielle de la révélation contenue dans ce chapitre. — Comme le précédent, ce chapitre a d'abord pour but de démontrer que Daniel est doué de l'esprit prophétique. Après avoir déclaré qu'il avait reçu le privilège de surpasser en intelligence tous les *ḥartummim* et tous les *'aššafim* du royaume de Nabuchodonosor (I, 20), et de plus le don de

comprendre et d'interpréter les visions et les songes (I, 17), l
jeune fonctionnaire de ce roi nous a appris qu'il avait donn
des preuves de cette perspicacité surnaturelle, en sauvai
Susanne de l'accusation d'adultère intentée contre elle (ch. I *bis*
Il prouve maintenant, dans le chapitre du songe du roi, la réa
lité de la seconde grâce que Dieu lui a accordé (Ch. II, 16 et ss
IV, 16 et ss. ; V, 17 et ss.). Le songe de la statue avait été pr
voqué, en effet, pour manifester aux païens la vocation proph
tique de Daniel, pour marquer son entrée dans la vie publiqu
et dans sa fonction d'organe, de représentant, de défenseur d
Jéhovah pendant la crise des 70 ans de la Captivité. C'est, e
effet, en vue de cette mission que le Très-Haut a communiqu
des dons surnaturels au jeune Daniel (*Introd.*, pp. 29-33).

Les Assyriens subordonnnaient les dieux de tous les peupl
vaincus à la toute puissance du dieu Assour ; et les Babylonie
concluaient aussi de leurs victoires à l'impuissance des dieu
étrangers. Afin de bien établir cette croyance les statues de c
dieux étaient transportées et emprisonnées dans les temples d
vainqueur. Aux yeux de son peuple, Nabuchodonosor éta
censé avoir vaincu le Dieu des Juifs : il fallait que ce Dieu p
être représenté comme un captif de Bel-Merodach. Aussi est-
pour manifester l'assujettissement de Jéhovah au principal di
ou aux dieux des Babyloniens que les vases du Temple
l'Eternel avaient été envoyés en captivité à Babylone. Les Ju
n'ayant pas de statue de leur Dieu, les vases du Temple
Jérusalem furent comme ses représentants dans la maison d
trésor du dieu de Nabuchodonosor (voy. p. 7 et ss). Jéhovah éta
donc regardé comme tombé sous le joug, avec le peuple q
l'adorait. Aussi ne sommes-nous pas étonné de voir que, da
ces conjonctures, Daniel fut chargé de rendre témoignage à
persistance du gouvernement du Dieu d'Israël sur les homm
Le Voyant montra la toute-science et la toute-puissance de
Dieu par les révélations qu'il en reçut. En dévoilant le sec
du songe, il montra que Jéhovah parlait par son entremise ;
révéla l'unité, l'ensemble et le développement de l'histoire
l'humanité. Il fit aussi entrer dans l'esprit du roi la convicti
confirmée par les leçons de l'histoire, que des desseins su
rieurs président aux efforts et aux destinées des nations,
telle sorte que la volonté du Dieu qui parlait par la bouche
Daniel, s'accomplit sur la terre comme dans le ciel. Daniel é
blissait ainsi que son Dieu est le seul vrai Dieu. Aussi voyo
nous le roi Nabuchodonosor, convaincu de la toute-science et

la toute-puissance du Dieu de Daniel, se jetter aux pieds du jeune voyant (vs. 46), et reconnaître la souveraineté du Dieu des Juifs (vs. 47), qui venait de lui être attestée et démontrée d'une façon si extraordinaire (vs. 28 et ss.).

A cette idée centrale que Daniel est chargé de mettre en évidence, s'en ajoute une autre très importante. Il s'agissait de renouveler, de mieux diriger ou de maintenir les aspirations du monde païen et des Juifs vers l'Homme-Dieu, libérateur et sauveur. C'est aussi dans ce but que le Très-Haut voulut manifester l'esprit prophétique de l'élu auquel il avait confié cette mission (Voy. *Introd.*, pp. 33-36). La découverte miraculeuse du secret du songe établissait, dans les esprits, une entière créance à la prophétie du royaume messianique qui se trouvait annoncé dans cette révélation. Daniel était dûment et solennellement constitué prophète messianique par excellence : nul ne pouvait refuser de lui reconnaître la mission de préparer les peuples à avoir la foi la plus inébranlable dans les promesses relatives au règne du Messie, à la domination spirituelle du Fils de l'homme, du second Adam.

Enfin, par suite de cette manifestation de l'esprit de Dieu dans Daniel, les captifs reprirent courage. Lorsqu'ils entendirent les échos de cette voix de l'Eternel qui s'était fait entendre à Nabuchodonosor, ils furent confirmés dans leur foi religieuse ; ils reconnurent qu'il n'y avait d'autre Dieu que Jéhovah; et, pleins de foi dans sa protection spéciale, ils comprirent qu'ils pouvaient compter sur l'avenir pour la réalisation des promesses divines faites à leurs pères. Les déportés furent ainsi disposés à se souvenir de l'Eternel, leur Dieu, dans toutes leurs demeures : il se forma parmi les captifs un courant de saine et sainte piété, d'ardente chalenr, de noble haine de l'idolâtrie; une espèce de souffle, émané de l'intervention de Dieu par l'entremise de Daniel, vivifia les entrailles de la société juive, internée en Babylonie, et contribua à balayer les impuretés, les artifices et les mensonges qui auraient pu la dissoudre, la noyer et l'anéantir dans le monde païen.

1. Et dans la seconde année du règne de Nabuchodonosor[a], Nabuchodonosor songea des songes[b]; et son esprit se troubla[c], et son sommeil fut interrompu[d].

[a] Il s'agit ici de la seconde année du règne de Nabuchodo-

nosor qui, quoique associé au trône, ne devint complètement e intégralement roi qu'après la mort de son père arrivée vers l fin de l'an 605. La première année du règne de Nabuchodonoso coïncide donc avec l'année 604 (Voy. *Intr.*, p. 297). Le songe eu lieu dans la seconde année de ce règne, c'est-à-dire en 603. Da niel était déjà à Babylone depuis la fin de l'an 607, c'est-à-dir depuis plus de trois ans (Voyez, au sujet de la prétendue contra diction imputée à ce sujet à Daniel, *Introd.*, pp. 347-352.) L'er reur eut été, du reste, si grossière, que pas un écrivain de quel que intelligence, de la moindre réflexion ou suite dans les idées n'aurait pu s'empêcher de la reconnaitre et de la corriger. Auss avons-nous pu voir que les rationalistes se montrent doués d'un esprit bien étroit et d'une très faible dose de perspicacité, lors qu'ils déclarent qu'ils « ne découvrent aucun moyen de concilie ces contradictions chronologiques. » si l'on a effectivemen affaire aux souvenirs personnels de l'auteur; tandis qu'elle s'expliquent, au contraire, « si on admet un auteur qui ne serai pas Daniel, et qui n'aurait écrit le second chapitre que quelqu temps après le premier. » Les esprits distingués, mais aveuglés qui tiennent ce langage nous remettent en mémoire l'apologu de la poutre et de la paille, sauf pourtant en ce point qu'ici i n'y a pas même une paille à objecter à Daniel.

[b] *Des songes*, *ḥalomoṭ*, au pluriel — tandis que aux versets 3 4, 5 le mot est au singulier — soit parce que le roi avait eu plu sieurs songes, soit parce qu'il avait rêvé plusieurs fois le mêm songe, soit enfin parce que ce rêve embrassait de nombreux objets Le pluriel peut indiquer aussi l'intensité du songe, la forte im pression qu'il fit sur l'esprit du roi. — [c] *Son esprit se troubla*, s tourmenta, fut agité, inquiet. Le verbe *ṭiṭpaḥem* est l'*hithpael* d *paḥam* פָּעַם, pousser, battre. — [d] Les Septante traduisent trè bien « son sommeil » (ὁ ὕπνος αὐτοῦ); la Vulgate a mis *somniun* (le songe) au lieu de *somnus* (sommeil) : *et somnium fugit ab eo* Carrières exagère encore cette traduction : « et ensuite i l'oublia (il oublia le songe) entièrement. » Le texte ne parle pa ici d'un oubli du songe — oubli qui du reste ne fut pas tout fait complet — mais du sommeil (*šenah*) qui « fut fait, qui devin (*nihetetah*, niphal de *haïah*, il fut), *ḥalaïv*, contre lui. » E d'autres termes, son sommeil agité l'opprima, le suffoqua; so sommeil fut lourd et pénible. Le texte ne dit pas seulemen que le sommeil l'abandonna (ἐγένετο ἀπ'αὐτοῦ, Théodotion); i il ne dit pas que son sommeil s'éloigna *de lui* : il n'y a pa « de lui, » mais « contre lui. »

2. Et le roi commanda qu'on appelât les *hartummim*, les *aššafim*, les *mekaššefim* et les *Casdim* [d], pour indiquer les songes au roi : ils vinrent et ils se tinrent debout devant le roi.

[d] Il ne s'agit évidemment que de quelques individus de ces diverses classes de savants. C'est ainsi qu'au chapitre III, v. 20, Nabuchodonosor ordonne « aux hommes forts » de son armée de lier Sidrach, Misach et Abdenago. On comprend très bien que cet ordre ne s'adresse qu'à *quelques* hommes. Le roi commanda *à des hommes forts*, pas à tous. D'un autre côté, il faut remarquer aussi que, par l'expression de « sages de Babylone, » Daniel entend ceux qu'il appelle plus loin (ch. V, 8) « tous les sages du roi. » Chacune des classes était représentée par ceux de ses membres qui étaient le plus en renom.

Classes diverses des sages de Babylone. — Tous les critiques et Lengerke lui-même admettent qu'il y avait des divisions et des classes parmi les sages de la Chaldée. On sait qu'il y avait des sections parmi les « prêtres » égyptiens (Exod. VII, 11; Hérod., II, 36, 58), et on n'en est pas surpris lorsqu'on songe à la diversité des fonctions que ces lettrés et ces savants avaient à remplir. A Babylone, il y avait donc des collèges spéciaux.

Daniel mentionne quatre classes (II, 2), trois classes (V. 7), quatre classes (IV, 4), trois (V, 7), quatre (V, 11), et une classe dirigeante toute seule (II, 4, 10). Nous nous contenterons de donner ici une courte explication des noms de ces « sages, » lettrés, savants, prêtres, astrologues, etc., de la Babylonie.

La classe des *hartummim* (חַרְטֻמִּים) occupe le premier rang. Les Septante ont très bien traduit ce mot par ἱερογραμματεῖς (scribes sacrés). Lengerke a adopté ce sentiment, et il a traduit *hartummim* par *die Bilderschriftkenner*. Ces personnages étaient, en effet, des lettrés, des scribes, des notaires royaux. Ce mot dérive de חֶרֶט (poinçon, burin, style, instrument pour écrire). Le *hartom* était le lettré qui savait lire et écrire les caractères de la langue classique et sacrée, celui qui s'appliquait aux livres, aux tablettes, à l'écriture spéciale, cunéiforme, réservée aux classes savantes. Il était l'interprète des ordres souverains et des lois secrètes de l'empire. De nombreux scribes étaient employés à copier de vieux textes et à en préparer de nouveaux. Ainsi, les *hartummim* étaient, à proprement parler, des hommes du poinçon, des gens de lettres, des lettrés. Ils formaient une

compagnie littéraire. Aussi voyons-nous que le dieu Nabou ou Nebo est représenté avec le poinçon à écrire ou style (assyr. *ḥaṭṭu*, poinçon à graver, à écrire ; roseau, sceptre), parce qu'il était regardé comme l'inventeur de l'écriture. D'après cette signification du nom que nous offre Daniel, nous voyons qu'il a été mal traduit par « devins, tireurs d'horoscopes, diseurs de bonne aventure, magiciens ou astrologues (Vulg. *harioli*; Théodot., ἐπαοίδους, enchanteurs ; LXX, σοφιστάς). Il est vrai que beaucoup d'hiérogrammates ou de savants instruits dans la littérature et dans la science des livres durent s'occuper de magie. Le nom de *ḥartummim* put donc être pris aussi dans un sens défavorable (comme celui de philosophe qui ne désigne souvent que de dangereux sophistes), et il désigna des magiciens, des sorciers, des enchanteurs, en un mot, des individus qui se mêlaient de choses du domaine de la magie.

Les *ḥartummim*, proprement dits, portaient sans doute à la main, comme une marque de leur profession, un instrument analogue à celui qui leur servait pour écrire ; et cet instrument put devenir ensuite comme une marque qui distinguait tous ceux qui s'occupaient de sciences vraies ou fausses, d'astrologie et d'astronomie, de sciences occultes, etc. C'est ainsi que l'augure, chez les Romains, tenait de la main droite un bâton court, recourbé par un bout que l'on nommait *lituus*. On retrouve aussi cet usage en Egypte. Chez les Grecs, les poètes religieux du premier âge, les rhapsodes qui chantaient les actions des dieux et des héros et composaient des hymnes religieux, des récits mythologiques, portaient à la main une branche d'arbre (laurier ou myrte). Le nom de ces lettrés auquel on donne le sens de « chanteurs de récits cousus » (ῥαπτῶν ἐπέων), paraît plutôt provenir de ῥάβδος (baguette) qui était l'insigne de leur profession. Cette étymologie, confirmée par Callimaque (*Fragm.*, 138) et par Apulée (*Florid.*, 122), a été adoptée par Boileau qui, dans ses *Réflexions critiques sur Longin*, appelle les rhapsodes « chanteurs de la branche. » Pindare et Platon font d'Homère un rhapsode, et c'est en faisant une allusion à ce nom que, sur une médaille de Smyrne, ce poète est représenté portant à la main une branche de laurier. Pour le même motif, plusieurs dieux qui étaient regardés comme des protecteurs des lettres et des sciences, étaient aussi représentés portant une baguette.

Tout récemment, on a proposé une étymologie qui rattacherait le mot *ḥartom* au mot assyrien *ḥarutu* (sceptre), que l'on trouve dans des inscriptions où il désigne le sceptre que por-

taient les rois. Mais le sceptre pouvait très bien avoir reçu ce nom parce qu'il ressemblait au style, et qu'il désignait le roi comme chef des savants de son royaume, comme législateur, comme possesseur des sciences magiques et comme guerrier (Cfr. style et stylet). Cette baguette qui se transforma en baguette divinatoire ou magique indiquait leur royauté sur les les habitants de la terre et sur le monde des esprits.

Nous verrons plus loin que Daniel avait le titre et la dignité de *rab-ḥartummim* (ch. IV, 6) ou de chef des lettrés. Il n'est pas besoin de dire que, quand il s'agit du prophète hébreu, il faut prendre ce mot dans le sens spécial, primitif et étymologique ; et non pas dans le sens vague et tout à fait secondaire de devin ou d'enchanteur.

Les *'aššafim* (I, 20 ; II, 27 ; IV, 4) ont été pris pour des astrologues, des enchanteurs, des mages, etc. Aben-Esra traduit ce mot par *refa'im* (médecins) et Théodotion par μαγοὶ. Saadia et Kimchi l'expliquent par astronomes, observateurs des astres (rattachant sans doute ce mot à *żafah*, il a observé, épié) ; les LXX (grec de Venise traduisent par 'αστρονόμους ; l'édition du Vatican par μάγους, et le manuscrit Chigi par φαρμακοὺς. Pour Lengerke, les *'aššafim* sont des conjurateurs (*die Beschwörer*). Mais le grec d'Alexandrie nous paraît avoir saisi le vrai sens étymologique du nom en le rendant par φιλοσόφους. En effet, l'*aš-šaf* était le σοφ-ός babylonien, qui étudiait les choses supérieures, admirables, difficiles et démoniaques, comme dit Aristote : τὰ περιττὰ καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια (Ethic., 6, 7).

Trop influencé par les rationalistes de son temps, Calmet s'est exprimé, au sujet de ce mot d'une façon peu correcte. « La racine d'*Asaphim*, dit-il, ne se trouve pas dans le chaldéen. Quelques habiles gens (Grotius) prétendent que ce terme vient du grec *Sophos*. Les Septante et la Vulgate l'ont très bien rendu par *les Mages*. C'étaient les philosophes de ce pays. Ce nom était alors fort honorable » (*Hoc loco*). Ce commentateur aurait pu, toutefois, trouver facilement une étymologie de ce mot dans les langues sémitiques. Il remarque, du reste, dans une note, que l'auteur de l'Ecclésiastique, ch. VI, 23, semble dériver Σοφία de l'hébreu צפה (cacher). Sans nous arrêter à cette étymologie, nous ferons observer que des critiques grécomanes ont soutenu la thèse des savants dont les préjugés faisaient trembler D. Calmet. Le Dr Williams (*Introd.* au livre de Deprez, p. XXIII) croit que le mot *aššafim* (les sages, les devins) ne saurait être que le mot grec σοφός. Il aurait pu savoir cependant que les Grecs ont puisé la philosophie chez les « bar-

bares. » c'est-à-dire chez les Babyloniens, et qu'il est naturel de penser que le mot a voyagé avec la chose. Mais nous ne pouvons pas nous étendre ici sur ce point. Contentons-nous de rappeler que Pusey a prouvé que le mot *'aššaf* a une origine araméenne certaine. En effet, cette racine avait primitivement le sens de « parler à voix basse, mystérieusement. » Ce sens est conservé dans le syriaque *'ašef*; et il se retrouve dans les mots hébreux *našaf, našam, šaaf*, et dans l'arabe *nasafa* (parler bas, secrètement), dont la signification reparaît dans l'arabe *nasifo*, conservation clandestine, secret, chose cachée). Cette racine a ensuite signifié « fasciner, enchanter, » murmurer certaines formules qui étaient censées avoir une influence mystérieuse et une puissance extraordinaire. C'est ainsi que le mot hébreu *laḥas* a eu d'abord le sens de « parler bas » et ensuite celui d'enchanter, conjurer. Le substantif *'aššaf* a très bien désigné l'homme qui possédait une science secrète, mystérieuse qui se transmettait de la manière que Pythagore avait empruntée à ses maîtres. On sait, en effet, que les Pythagoriciens communiquaient leur enseignement par des signes secrets. Au fond et à l'origine, les *'aššafim* étaient des savants ès sciences abstruses, philosophiques et théologiques : les *'aššafim* étaient surtout des théosophes.

Nous ne devons pas ignorer, d'ailleurs, que l'*'aššaf*, comme plus tard les néopythagoriciens et les néoplatoniciens, versa aussi dans les pratiques superstitieuses, et que son nom désigna celui qui opérait des enchantements, et en particulier celui qui charmait des serpents. On a trouvé le mot assyrien *a-si-pu*, que l'on a traduit par « conjureur. » Ce nom devint synonyme d'« enchanteur » : il désigna des hommes qui se chargeaient de repousser les mauvais esprits, en employant des incantations, des prières ou des imprécations. Il résulte toujours néanmoins de ces explications que le mot *'ašaf* (l'*alef* est une simple aspiration qui a pu passer pour l'article grec ὁ) est problement identique au mot σοφός, et qu'il est tout à fait faux que Daniel l'ait emprunté aux Grecs. Tout au contraire, le mot grec peut passer pour une simple transcription du mot hébreu.

Les *mekaššfim* (מְכַשְּׁפִים) étaient probablement une espèce particulière d'enchanteurs. Saint Jérôme traduit ce mot par *malefici*; il croit qu'ils se servaient dans leurs opérations magiques du sang des victimes et qu'ils employaient les corps des morts pour découvrir l'avenir. Menochius, Tirin, Grotius voient en eux des nécromanciens qui évoquaient les âmes des morts par leurs enchantements. D'après Lengerke ce mot signifierait « magi-

cien » (*Zauberer*). En syriaque la racine *kašaf* a le sens de « murmurer, parler à voix basse. » Le sens primitif de *mekaššfim* indiquerait donc des hommes qui parlaient bas en récitant des paroles mystérieuses. En arabe, *kašaf* signifie *detexit, denudavit* (futura) et dans ce cas, *mekaššfim* désignerait des « révélateurs des choses futures ».

Les *Casdim* ou Chaldéens (l'assyrien change fréquemment une sifflante devant une dentale en *l*; cfr., Oppert, *Gram. assyr.*, p. 5) formaient jadis une tribu qui se distinguait par des connaissances religieuses et superstitieuses. Plus tard, ce nom, outre sa signification ethnique, prit un sens restreint, et désigna plus particulièrement une caste qui se livra surtout aux pratiques de la magie. C'est dans ce sens que Daniel prend ici ce mot : les Casdim étaient les interprètes officiels des songes et des présages. Dans les temps plus rapprochés de nous, chez les Grecs et les Romains, les diseurs de bonne aventure et les magiciens étaient appelés Chaldéens. Le nom de Casdim n'était peut-être pas aussi avili du temps de Daniel. Il désignait une caste sacerdotale et savante, qui était devenue prépondérante à Babylone après la réforme du vingtième siècle. Cette caste de prêtres était issue de la race conquérante des Casdim ou Chaldéens. Cette caste ne concentra pas toutefois dans ses mains toutes les sciences. Elle paraît avoir formé une caste sacerdotale à part. Mais il y eut à côté d'elle, à côté de ce collège sacerdotal, des collèges scientifiques dont les attributions étaient toutes différentes. Nous ne nous arrêterons pas à chercher une étymologie du nom des Casdim. Celle qu'à imaginée Saadia (comme des démons, (כְשֵׁדִים) ne vaut pas mieux que celle de Scheuchzer. Celui-ci n'a qu'à changer *Khasd* en *Khsad*, lequel devient le zend *Khsaeta* identique au sanscrit *Khsatriya* et le nom des Casdim signifierait les « dominateurs » ou les guerriers. Il ne lui en coûte pas davantage d'identifier le radical sanscrit avec l'araméen *schalat* (dominer) qui a exactement le même sens, et de ramener le nom de Casdim à celui des Scythes. Nous ne saurions prendre ces rapprochements au sérieux. A notre avis le mot Casdim dérive de l'assyrien *Kasid* (acquéreur, conquérant). Ce fut le nom d'une tribu sémitique qui conquit la partie méridionale du bassin de l'Euphrate et du Tigre, et qui adopta l'écriture et une partie de la langue et de la religion du peuple vaincu, comme les conquérants tatars, mongols ou turcs ont subi le joug de l'écriture, de la langue et des croyances de la Chine ou de l'Is-

lam. Les mots *Casd*-im et *Chald*-æi sont deux formes collatérales, dont nons avons expliqué la provenance.

Plus loin, Daniel (ch. V, 7, 11), parle d'une classe qu'il désigne par le mot *gazrîn* (Voy. au lieu indiqué). Le prophète ne mentionne pas non plus ici les *ḥakkîmey* ou sages (aram. *ḥakkim*, sage ; hébreu *ḥakam*, sage, prudent, habile, expérimenté) dont il parle ailleurs (II, 12, 21 ; IV, 3 ; V. 7, 8). Les traducteurs qui ont rendu ce mot et les divers mots ci-dessus mentionnés, par mages, montrent qu'ils se préoccupaient plus des Perses que des Chaldéens. Il est bon de remarquer aussi que le mot « sage » comprenait toutes les classes des savants et des lettrés de la Babylonie.

Du reste, nous devons répéter ici ce que nous avons dit pour les noms des magistrats : l'étymologie des noms des « sages » n'indique pas toujours le sens spécial de chacun de ces noms. Les traducteurs les ont interprétés d'après les usages des Grecs qui ont copié en tant de points l'Asie et l'Egypte.

Objections. Il eut été étonnant que les criticistes n'eussent pas soulevé des contestations au sujet de ces classes de sages de Babylone. On prétend donc que Daniel n'a pas connu l'organisation de « la caste sacerdotale et savante de Babylone. » Mais il sera facile de voir que les objections des rationalistes à ce sujet sont sans fondements : elles ne sont appuyées que sur l'ignorance de ces critiques.

Les noms des sages ne sont pas persans. — On sait que, depuis une centaine d'années, d'après un des dogmes de l'incrédulité, c'est des Indous et des Perses que tout dérive chez les Assyrio-Babyloniens, chez les Hébreux et chez tous les peuples occidentaux. A l'époque où s'est fondée ce que l'on a pompeusement appelé la « critique moderne, » les adversaires de la Bible ne soupçonnaient pas qu'il y avait eu à Ninive et à Babylone une civilisation indépendante et antérieure à celle des Perses. Tout devait donc être persan à Babylone du temps de Nabuchodonosor. Aussi Lengerke est-il très surpris de voir que les noms des classes des « Mages babyloniens » qui devraient être persans sont araméens. Son étonnement lui fait émettre la thèse et les conclusions que voici : Les noms des officiers royaux (chap. III) sont en grande partie d'origine persane (*meist persischen Ursprung sind*) ; il n'est donc pas possible que les classes des Mages (persans, à Babylone, sous Nabuchodonosor !!) aient porté des noms araméens. Donc, l'auteur n'était qu'un ignorant machabéen du second siècle avant notre ère.

Pour réfuter cette objection, il suffit de faire remarquer que

les noms des officiers royaux sont tels qu'ils devaient être à Babylone au temps de Nabuchodonosor (voy. *Introd.* pp. 124-135); qu'il n'y avait pas de mages persans, à cette époque, composant la corporation des sages de la Chaldée et que ces sages, étant des Sémites ou des Touraniens sémitisés, il n'est pas étonnant qu'ils portent des noms sémitiques. Ils parlaient l'araméen et, dès lors, rien ne s'oppose à ce qu'ils aient porté des noms araméens. Le raisonnement de Lengerke n'a donc pas de prémisses vraies, et nous pouvons, dès lors, voir ce que vaut sa conclusion. Du reste, les linguistes du rationalisme auraient pu trouver dans le persan des racines de ces noms araméens, comme ils en ont trouvées pour tant d'autres noms purement sémitiques. Ce ne serait pas plus difficile : c'est ainsi qu'on pourrait rattacher, par exemple, le nom des *hart*-ummtm on *chart*-ummim aux *Chartistes* (professeurs et élèves de l'Ecole des Chartes) ou aux Chartistes anglais !

Objection relative au sens limité du mot Casdim. — Quelques critiques rationalistes ont contesté l'emploi limité ou le sens restreint du mot Casdim comme désignant une seule section des « Mages ». Gesenius (Comment. sur Isaïe, II, p. 355) met en doute le sens limité de ce mot. On le trouve cependant employé par Daniel (II, 2, 10 ; V. 17, II), pour désigner une classe des sages de Babylone; et dans Ctésias, le mot Chaldéen signifie la plus haute classe des mages. Gesenius et Hitzig disent, il est vrai, qne le mot Chaldéen est employé dans un sens général (Ch. II, 4, IV). Mais, Lengerke répond très justement que c'est là une manière de parler en abrégé et qu'une classe qui domine est nommée pour éviter de récapituler ou de détailler de nouveau les divers groupes (p. 50).

Objection touchant le nombre des classes spécifiées dans ce verset. — Bleek doute qu'il y ait eu des classes différentes. Mais on aurait beau prétendre que les Casdim formaient une vaste classe sacerdotale et savante, il n'en faudrait pas moins admettre des groupes divers. On sait, en effet, que, en dehors de l'astrologie pratiquée par les Casdim, il y avait des devins « versés, comme le dit très bien Diodore de Sicile (11, 29), dans l'art de prédire l'avenir par le vol des oiseaux, d'expliquer les songes et les prodiges, et expérimentés dans l'inspection des entrailles des victimes. » Or, ces objets divers pouvaient fort bien indiquer des classes différentes, telles qu'on en a reconnu chez les Grecs. Aussi Lenormant dit-il avec raison : « L'écrivain grec nous signale ainsi chez les Chaldéens l'existence, à l'état d'une étude poussée très avant et régu-

lière dans ses procédés, des quatre divisions principales que l'on reconnaissait à l'art divinatoire dans le monde classique, la science des augures et des auspices cherchée dans l'observation des oiseaux, l'aruspicine d'après les entrailles des victimes, l'étude et l'explication des prodiges ou des signes de toute nature, τέρατα, qui constituait la mantique proprement dite, enfin l'interprétation des songes. Son dire est confirmé par le témoignage des fragments parvenus jusqu'à nous de la littérature augurale en écriture cunéiforme, car nous y trouvons des exemples de toutes ces sortes de divination, suffisants pour nous donner une certaine idée de la manière dont on les pratiquait. » (*La divination et la science des présages chez les Chaldéens*, p. 51 et ss.). Le même assyriologue nous dit encore : « Il est important de noter que la division que nous constatons dans les livres astrologiques et divinatoires de la Chaldée correspond, dans les données du livre biblique de Daniel, à deux classes spéciales de la caste des Chaldéens, les *chasdim* et les *gazrim*, les astrologues et les devins, de même que nous avons constaté déjà, dans un travail antérieur (*La magie chez les Chaldéens*, p. 13), que trois autres classes y répondaient aux trois divisions des livres magiques » (*Ib.* p. 49).

Il est d'ailleurs évident que tous les savants de la Chaldée ne cultivaient pas simultanément toutes les diverses branches des connaissances vraies ou superstitieuses de leur temps. De plus, on ne peut s'empêcher de reconnaître que, à côté des astrologues, des devins, des magiciens et des sorciers, il y avait des hommes qui possédaient des notions positives d'astronomie, de météorologie, de physique, de chimie, de médecine; on sait aussi qu'il y avait des ingénieurs, des architectes, des scribes. Aussi, voyons-nous Lengerke accorder à son pseudo-Daniel une certaine connaissance des classes sacerdotales de la Babylonie; ce qui, dit-il, n'est pas étonnant, car les « mages » babyloniens ont persisté longtemps après le Christ, et il y avait des relations entre la Palestine et la Babylonie. Néanmoins, le critique rationaliste prétend avoir découvert ici l'erreur d'un écrivain qui n'était pas très au courant des choses de la Chaldée (p. 49). Il signale donc des contradictions historiques au sujet des « Mages, » et il trouve que l'auteur a mêlé à ce sujet le vrai avec le faux. Les prétendues erreurs historiques au sujet des mages concernent : 1° le nombre des cinq classes, et 2° l'introduction de Daniel et de ses amis dans une caste fermée et composée de païens livrés à des pratiques superstitieuses (pp. 47, 51). Nous répondrons à cette dernière objection un peu plus loin (voy. vs. 18).

Lengerke accuse donc Daniel de s'être trompé en énumérant cinq sections ou classes de mages. « L'antiquité tout entière (restante) proteste, dit-il, contre cette assertion (*dagegen spricht das übrige Alterthum*), car tous les anciens écrivains n'ont connu que trois ordres de prêtres ou mages. » Pour le prouver, ce critique a recours aux Indiens, aux Mèdes, aux Perses et aux Bactriens, et il aurait pu tout aussi bien recourir au clergé catholique (évêques, prêtres et diacres). De là l'argument de la critique rationaliste : les mages de la Perse n'avaient que trois ordres ; donc il n'y avait que trois ordres ou classes de sages chez les Babyloniens. Il n'en coûte rien non plus de confondre les mages de la Médie au temps de Daniel avec les mages mazdéens ou zoroastriens d'une époque très moderne (Voy. *Introd.*, pp. 586-608).

Les autorités relatives « au rapport uniforme de toute l'antiquité » sur lequel s'appuie Lengerke, sont saint Jérôme (*contra Jov.*, I, p. 55), et Porphyre (*de Abstin.*, IV, 16). Il serait permis de trouver que ces témoignages sont bien récents pour nous fixer au sujet d'une institution babylonienne qui existait au moins mille ans avant eux. Mais, en réalité, ils ne donnent ni l'un ni l'autre leur propre témoignage : ils citent Eubule. On connaît un rhéteur de ce nom qui vivait vers l'an 370 av. J.-C. Un autre Eubule vivait 200 ans environ avant cette même ère chrétienne. Il s'agit, sans doute, de celui-ci qui, dans une histoire de Mithra, a dit que « les mages étaient divisés en trois classes. » Mais à quelle époque a été faite cette division ? du temps d'Eubule ou dans une période antérieure ? Parmi les Babyloniens du temps de Nabuchodonosor ou parmi les Perses du temps de Darius, fils d'Hystaspe ? Evidemment, Eubule a en vue les Perses, puisqu'il s'agit d'un livre sur Mithra. Mais il nous sera permis, dès lors, de demander ce que prouve l'usage persan du troisième ou du second siècle avant J.-C., contre la pratique babylonienne du septième siècle avant notre ère. Il s'agit d'une division complètement étrangère à celle des sages de la Chaldée. Le Zend-Avesta parle — on ne sait à quelle époque — de deux classes : les *herbeds* (candidats au sacerdoce) et les *mobeds* (prêtres) et ailleurs (III, p. 225, édit. Kleuker); il mentionne le *destur-mobed* (prêtre qui enseigne) et le *destur-desturam* (supérieur provincial qu'on a assimilé à un archevêque). Mais cette hiérarchie persane n'a été établie et clairement définie que dans des temps plus rapprochés de nous, et elle n'a aucun rapport avec l'organisation des sages araméens de la Babylonie. Daniel parle de ces derniers, et dès lors l'usage des Perses importe fort peu : il s'agit des

Chaldéens; et il n'est pas permis de raisonner ainsi : les mages persans formaient trois groupes; donc les sages chaldéens ne comprenaient pas cinq classes. Lengerke n'est donc pas en droit de conclure que l'auteur du livre de Daniel est un écrivain d'un âge récent et d'un pays éloigné où la tradition ne conservait plus qu'un témoignage vague et incertain du passé. Ce critique a cédé à la manie du parsisme, qui consiste à voir le zoroastrisme partout. Depuis le milieu du dernier siècle, les antichrétiens ont pensé que le meilleur moyen de voir clair dans une chose, c'est de l'embrouiller; et c'est en suivant cette méthode qu'ils ont confondu une religion relativement moderne, qui ne devint une religion achevée que du temps des Sassanides, avec la religion des Babyloniens sous Nabuchodonosor. C'est ainsi que Lengerke en est venu à confondre les classes de sages babyloniens (Casdim, etc.) avec les mages qui formaient une caste mède, dont le culte et les croyances furent réformés sous le nom de zoroastrisme, au temps des Achéménides, vers le V[e] siècle avant notre ère. Cette observation suffit pour faire voir que les textes relatifs à ces mages ne prouvent rien contre les textes de Daniel relatifs aux sages babyloniens. Les découvertes assyriologiques ne seraient pas, du reste, opposées au témoignage du prophète, puisque d'après Fr. Lenormant, les « cinq classes de docteurs (du livre de Daniel) correspondent exactement aux cinq grandes divisions, que nous avons constatées dans les débris subsistants des livres sacrés, astrologiques, divinatoires et magiques. » (*La Divination*. etc., p. 189).

Il ne serait pas, toutefois, nécessaire de croire que les pratiques de la magie aient absorbé toute l'activité des sages de la Chaldée. Il y avait parmi eux des lettrés, des écrivains en style archaïque (assyrio-accadien), des ingénieurs, des architectes, des mécaniciens, des physiciens, des hommes versés dans les connaissances politiques, administratives, militaires; en un mot, à côté de ceux qui étaient à la tête du culte religieux et qui s'adonnaient aux pratiques superstitieuses de la magie, il y avait des savants qui étaient les dépositaires de toutes les connaissances de leur temps. Il y avait des écoles ou des académies à Babylone, à Borsippa, à Sippara, etc. On sait que les astronomes chaldéens possédaient des connaissances très avancées : ils connaissaient la vraie figure de la terre, son mouvement autour du soleil, la précession des équinoxes et ils calculaient les éclipses. Il était tout naturel que ces divers savants formassent des groupes différents et fussent désignés par des noms spéciaux.

C'est donc à tort que, tout en répudiant le rapprochement fait par Lengerke, Reuss a affecté de ne pas prendre au sérieux les noms des classes des sages de Babylone mentionnés par Daniel. « Tous ces termes, dit-il, pouvaient être synonymes pour l'auteur, ou à peu près, et nous n'avons pas besoin de songer aux *trois* classes de prêtres dont parlent les auteurs classiques » (*La Bible*, etc., t. VII, p. 233). Rien ne prouve que les noms employés par Daniel soient synonymes, mais il est très vrai que les trois ordres du zoroastrisme n'ont rien à faire ici. Les *Casdim* composaient la race qui dominait, au septième siècle, en Mésopotamie, et une partie d'entre eux formait une des classes — sans doute la classe sacerdotale; — mais c'est l'ensemble de ces classes qui constituait le tout que l'on désignait par le nom de « sages » (*ḥakkîmey* : — II, 12, 48). de Babylone.

Il ne sera pas non plus inutile de signaler ici une confusion impardonnable que les critiques fantaisistes ont fait des « sages » de Babylone sous Nabuchodonosor avec les « mages » médo-perses postérieurs à Cyrus. Il est vrai que les Grecs et les Latins ont improprement compris les premiers sous le nom de « mages. » en attribuant, d'une façon rétrospective, le nom des devins et des enchanteurs mèdes persanisés aux classes des savants et des magiciens chaldéo-babyloniens. On aurait pu tout aussi bien parler des mages grecs, égyptiens, carthaginois, ou romains. Ce nom prit un sens vague qui se retrouve dans le mot magicien. Mais il ne paraît pas qu'aucune classe des sages de la Chaldée ait porté le nom de « mages » Jérémie, (XXXIX, 13) fait, il est vrai, mention d'un personnage qui portait le titre de *rb mg* (רב גמ), dont les Massorètes ont fait *rab mag*. On a vu dans ce dernier mot le nom de « mage. » Mais on a découvert de nos jours que l'un des principaux dignitaires du gouvernement babylonien se nommait *rubu emga*. On en fait un chef de la caste sacerdotale, un des principaux agents du culte babylonien. Toutefois, nous ne savons quel orientaliste moderne assure que ce personnage était le chef de la flotte. Quoi qu'il en soit, cette qualification hybride comprend le mot assyrien *rubu* (= hébreu *rab*, grand) et l'accadien *em-ga* (glorieux, auguste). Jérémie a simplement écrit les consonnes de ce mot composé, se conformant en cela à la manière d'écrire des Juifs. De *mg*, on a fait facilement *mag*, et on a ainsi confondu ce nom avec celui de mage, qui a une signification toute différente (1) Le nom de

(1) **Étymologie du mot mage.** — Lengerke affirme sans hési-

mage, en effet, appartient à une tribu et à une caste de Mèdes qui n'apparut dans la Babylonie qu'après la conquête persane. Hérodote mentionne cette tribu, mais on ignore si elle était touranienne ou aryenne. Il y avait certainement en Médie une couche ethnique touranienne, mais il n'en est pas moins vrai qu'il y eut aussi dans cette contrée une tribu aryenne qui finit par devenir dominante. Au temps d'Antiochus Epiphane, un pseudo-Daniel n'aurait pas manqué de donner aux sages de Babylone le nom de « mages. » Mais le vrai Daniel s'est bien gardé de confondre les mages de la Médie avec les sages de Babylone au temps de la Captivité.

Objection relative à la convocation de ces classes. — Bleek trouve étrange que Nabuchodonosor ait convoqué toutes les classes des « mages » pour expliquer un songe, lorsqu'il eût suffi de réunir la classe qui s'occupait spécialement de cet objet, savoir les oniroscopes. On a répondu que le roi, ayant oublié les particularités du songe et comprenant la difficulté qu'offrait le problème dont il voulait obtenir la solution, s'était décidé à convoquer tous les sages, afin que ce qu'une classe ne pourrait faire l'autre le fît. Mû par cette raison, Lengerke a rejeté l'allégation de son collègue en rationalisme, et il ne trouve pas étonnant que, pour obtenir la révélation ou l'indication du songe, le roi ne se soit pas contenté d'appeler ceux qui s'occupaient justement de cette branche des pratiques divinatoires. On comprend, en effet, que lorsqu'un genre de divination ne donnait pas de résultat, on devait avois recours à un autre méthode. Il pouvait aussi être nécessaire d'avoir recours à l'astrologie, à l'évocation des esprits et aux autres pratiques de l'art mantique.

ter que le nom de « mage » est originairement indien (*der Name* מג *ist ursprunglich indisch vom sanskr.* MAHA, *gross; daher* pers. MOGH, zend. MEH). Toute cette science est empruntée à Bohlen (*Commentatio de origine linguæ zendicæ*, etc., 1831). Mais l'érudition de Bohlen, si prisée, il y a soixante ans, par la critique dite savante, ne pèse pas grand'chose aujourd'hui, et, sans recourir aux Perses, on pourrait s'arrêter à l'assyrien *maḫ* (grand, haut, élevé, sublime), parallèle et équivalent au sanscrit *mah*, au grec μεγ-ας (grand), voir même à la racine celtique *mog* (être grand) que l'on retrouve dans le nom du dieu gaulois *Mog-et-ius*. Toutefois, cette étymologie n'est pas aussi certaine que le supposait Lengerke. Car il peut se faire que le nom des mages zoroastriens se rattache au persan *maga* = *baga* (en zend) = *bagha* (sanscr. védique) = *bog* (russe) = dieu, et ait eu le sens de « divin » (Cfr., *Magadostes* pour *Bagadaustâ* (ami de Dieu); *Megacidres* pour *Bagacithra* (rejeton de Dieu), *Mégapanos* pour *Bagapâna* (protégé de Dieu).

Des *ḥartummim* ou scribes sacrés étaient aussi tout spécialement nécessaires pour interpréter les signes écrits, les sons, les voix, les oracles des dieux qui pouvaient faire partie d'un songe et offrir des choses mystérieuses qu'il s'agissait de pénétrer. On comprend ainsi qu'accidentellement un *ḥartom* devait être convoqué. Il se présentait, en effet, souvent un de ces songes que les Grecs appelaient « composé » (σύνθετος), qui contenait plusieurs présages distincts, et dont les diverses parties devaient être interprétées isolément (Cfr. Artemidore, *Onirocriticon,* IV, 35).

Daniel accusé de plagiat et de faux. — Gesenius a prétendu que l'auteur du livre de Daniel s'est probablement contenté de réunir les diverses désignations des classes de personnes qu'il énumère, telles qu'elles sont mentionnées dans les autres endroits de la Bible ; et Lengerke dit que c'est « ce qu'il a indubitablement fait » (p. 47). Mais sur quelle base s'appuient ces critiques pour formuler cette accusation ? Sur aucune. Ils disent que le pseudo-Daniel n'a fait qu'imiter les chapitres où Moïse décrit les « magiciens » de l'Egypte (Genèse XLI, 24 ; Exod. VIII, 11). Il est vrai que chez les Egyptiens il y avait des fonctions analogues à celles des « Sages » de la Chaldée, et il n'est pas surprenant que Moïse ait désigné les « Sages » du bord du Nil par des noms tirés de la langue de son peuple. Abraham parlait d'abord l'araméen en usage de son temps dans la Mésopotamie. De sorte que ses descendants désignèrent les savants de l'Egypte par des noms que portaient les classes parallèles de la Chaldée. C'est ainsi que parmi les magiciens qui luttèrent contre Moïse nous trouvons mentionnés des *ḥartummim* (Genèse XLI, 8, 24 ; Exode VII, 11, 12 ; VIII, 3, 14, 15 ; IX, 11). Ce mot ne se trouve pas dans les autres livres de l'Ancien-Testament. Moïse mentionne aussi des *mecaššfim* (Exode VII, 11). Il n'est pas étonnant que Daniel ait trouvé de pareils savants à Babylone, et qu'il les ait désignés par les noms qu'ils portaient déjà avant l'émigration des Térachites. Mais Moïse énumère huit différentes classes de magiciens (Deutéron. XVIII, 9, 10, 11), que Daniel passe sous silence. En revanche, ce dernier parle des Casdim, des *'aššafîm* et des *gazrin*, qui ne sont pas mentionnés dans le Pentateuque. D'ailleurs, que prouverait contre le livre de Daniel la mention de ces mêmes noms dans d'autres passages de la Bible ? En aucune façon, il n'en résulterait que ces classes n'ont pas existé à Babylone du temps de l'exil.

3. Le roi leur dit : J'ai songé un songe, et mon esprit se tourmente pour connaître ce songe [e].

[e] Le roi est persuadé qu'il lui importe souverainement de connaître la signification de ce songe, et c'est pourquoi son esprit est tourmenté, agité. Il n'a conservé qu'un souvenir très imparfait de ce qu'il a vu, et il voudrait qu'on lui rappelât les circonstances qu'il a oubliées. La Vulgate traduit ainsi : *Et mente confusus ignoro quid viderim.* C'est là un commentaire plutôt qu'une simple traduction. Il ne s'agit pas d'ailleurs, dans ce passage, d'une simple agitation, mais d'un bouleversement, d'une perturbation d'esprit. Saint Jérôme explique très-bien, du reste, cet état d'esprit du monarque : *Umbra quædam*, et, *ut ita dicam, aura somnii atque vestigium remansit in corde regis, ut referentibus aliis posset reminisci eorum quæ viderat.*

On se demande, en effet, comment un songe oublié pouvait ainsi troubler le roi. Mais il n'est pas difficile de comprendre que les facultés de son âme avaient été profondément troublées, pendant le sommeil, par un songe, et que cette agitation pénible pouvait avoir persisté après que le sommeil eût disparu, et quoique les détails du songe eussent échappé à la mémoire. C'est un fait d'expérience. On peut même constater que, dans certains cas, l'agitation s'accroît par le désir qu'on avait eu en songe de connaître l'explication de la chose rêvée. Nabuchodonosor avait, en grande partie, oublié le songe; mais il lui en restait un souvenir confus, des traces, qui lui permettraient de s'en ressouvenir, lorsqu'on lui en aurait rafraîchi l'idée. — Le roi ne mentionne ici qu'un songe, parce que tous les songes du premier verset n'en formaient qu'un.

4. Et les Casdim [f] dirent au roi en araméen [g] : O roi, vis éternellement! [h] Dis le songe à tes serviteurs, et alors nous (en) indiquerons l'interprétation [i].

[f] Le nom d'une classe des savants ou sages babyloniens est ici mentionné pour abréger, et pour désigner toutes les classes par la classe la plus elevée et la plus en renom. Cette classe était sans doute à la tête des autres, et c'est pourquoi elle parle au nom de tous ceux que le roi avait appelés. — [g] *En araméen*, expression que les LXX et Théodotion traduisent par συριστὶ (en syriaque), mot qui indique un dialecte araméen. On doit ad-

mettre, en effet, qu'une espèce de langue syriaque ou araméenne était la langue usuelle des Babyloniens, au temps de la Captivité des Juifs. C'est ainsi que Xénophon nous apprend que, en entrant dans la capitale de l'empire chaldéen, Cyrus fit connaître sa volonté aux habitants par des hommes qui parlaient en syriaque (συριστὶ); Cyrop. VII, 5, 31), c'est-à-dire en syrien ou araméen oriental (Cfr. Isaie XXXVI, 11; Strabon, liv. II et XVI, c. 1). Les Hébreux désignaient par le nom d'Aram les contrées que les Grecs rangeaient sous le nom de Syrie. Strabon, par exemple, nous dit très-bien que le nom de Syrie s'étendait à la Babylonie et à l'Assyrie, et que l'on parlait la même langue au-delà et en deçà de l'Euphrate (tom. 1, liv. 2 et liv 16). L'Aram des Hébreux comprenait en effet, la Syrie propre ou Syrie occidentale, et les contrées comprises entre ce pays et la péninsule arabique jusqu'au Tigre. La Mésopotamie se nommait Aram Naharaim (Aram des deux fleuves). — Chez les Assyriens l'expression *Arami* on *Arumu* embrasse quelquefois les populations de la Syrie tout entière et aussi celles du bas Euphrate et du bord du golfe Persique, c'est-à-dire les tribus de la Chaldée et de la Mesène.

L'araméen était la langue des Babyloniens au temps de Daniel. — Au point de vue de la linguistique, l'araméen comprenait l'araméen oriental ou le chaldaïque et l'araméen occidental ou le syriaque proprement dit, deux dialectes d'une langue sœur de l'hébreu et de l'assyrien ou de l'assyrio-chaldéen ancien, qui est la langue des inscriptions assyriennes et chaldéennes. A l'époque du second empire chaldéen et sans doute bien avant cette époque, la vieille langue assyrienne, devenue langue morte réservée aux lettrés, s'était modifiée ; et l'araméen vulgaire, idiome de la même famille, s'était répandu dans la Mésopotamie. Déjà, du temps d'Abraham, l'araméen était une des langues de la Mésopotamie. Les Térachites parlaient l'araméen (Genèse, XXXI, 47) et la qualité d'araméen *'arammi* est attribuée à Jacob (Deutér. XXVI, 5) et à Bathuel, père de Laban, natif de la Mésopotamie (Gen. XXVIII, 5). Mais le langage d'Abraham se modifia au contact des tribus chananéennes et devint l'hébreu.

Quand on eut découvert l'assyrien, langue sémitique distincte de l'araméen, on s'imagina que cette langue des écritures cunéiformes était la langue vulgaire des Babyloniens du temps de Nabuchodonosor. Mais de nouvelles recherches ont prouvé tout récemment que l'araméen était, à cette époque, la langue de la Babylonie. Un dialecte araméen avait, en effet, supplanté depuis longtemps l'assyrien des écrits cunéiformes. C'est ce que Pognon

a très-bien constaté dans un passage que nous transcrivons ici. « L'Assyrien, dit-il, a dû disparaître beaucoup plus tôt dans le nord que dans le sud. On parlait le syriaque en Assyrie dans les premiers siècles de notre ère, et les légendes, en caractères phéniciens, que l'on trouve sur quelques poids et quelques contrats assyriens, me porteraient à croire que le syriaque, ou du moins un dialecte araméen, était déjà la langue vulgaire d'une partie de l'Assyrie à l'époque des derniers rois de Ninive. Les légendes dont je parle sont écrites en un dialecte araméen et ne sont certainement pas de l'assyrien. » (*L'Inscript. de Bavian*, 2e partie, p. 160). On avait pu établir, d'ailleurs, d'après une tablette de Téglath-Phalasar (745 av. J.-C.), que l'araméen était, à cette époque, la langue commerciale de tout l'empire assyrien. On sait également que les fonctionnaires envoyés par Sennachérib pour parlementer avec Ezéchias (IV Rois, XVIII, 26: Isaie XXXVI 11), furent priés de parler « en araméen, » c'est-à-dire dans la langue désignée alors par le mot araméen. Cette expression a, en effet, bien certainement, dans ces passages, le sens qu'elle a partout ailleurs dans la Bible (Cfr. Dan. II, 4; Esdr. IV, 7; Gen. XXV, 20; XXVIII, 5; Deutér XXVI, 5).

De son côté, dans un *Rapport sur quelques inscriptions araméennes inédites ou imparfaitement traduites du British Museum*, M. Ph. Berger exprime en ces termes le résultat qu'il a obtenu en comparant ces inscriptions : « Un fait qui ressort clairement de cet examen, c'est qu'avant la chute de Ninive et dès le VIIIe siècle av. J.-C., l'araméen était assez répandu en Mésopotamie, pour qu'on jugeât utile d'indiquer en langue araméenne la teneur d'une pièce assyrienne, et qu'il commençait à jouer déjà, dans la chancellerie assyrienne, le rôle qu'il a pris officiellement à l'époque persane.

» Ces conclusions sont confirmées par l'examen des livres que l'on a trouvés en assez grand nombre à Ninive. Sur ces poids, qui avaient une valeur officielle, la légende assyrienne est toujours suivie d'une légende araméenne. L'araméen paraît donc, dès cette haute antiquité, avoir vécu côte à côte avec l'assyrien à Ninive, peut-être même y avoir joué le rôle de langue officielle dans les rapports internationaux. L'histoire du peuple juif nous fournit deux passages très curieux à cet égard. Le livre d'Esdras (chap. IV, 7) nous a conservé le texte d'une lettre qu'auraient écrite les officiers du roi de Perse à Artaxerxès, pour se plaindre des juifs; or, elle est en araméen. Si même cette pièce est apocryphe, il en résulte que l'araméen était la langue des chancelleries orientales. L'autre passage est beaucoup plus ancien.

Lors du siège de Jérusalem par Sanchérib, vers l'an 725, le roi d'Assyrie envoie un de ses grands officiers porter ses menaces aux oreilles des habitants de Jérusalem. Et les ministres d'Ezéchias, qui ont peur que le peuple ne se décourage, lui disent : « Parle à tes serviteurs en araméen, car nous le comprenons » (II Rois, XVIII, 26). Il s'agit bien là de la langue araméenne. Les Hébreux avaient une autre expression pour désigner l'écriture cunéiforme; ils l'appelaient « l'écriture et la langue des Chaldéens » (Daniel, I, 4).

» La réunion de tous ces faits tend à élargir singulièrement le cadre des dialectes araméens. Elle nous les montre parlés à Ninive et à Babylone, dès une époque très reculée, de même que les récentes découvertes faites dans le nord de l'Arabie ont prouvé que leur domaine s'étendait jusqu'à Médine. » (*Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, année 1886, pp, 221, 222).

Dans le *Journal asiatique* (juillet-août 1888), James Darmesteter (*Rapport annuel*, p. 123), a reconnu la vérité de notre thèse et s'exprime ainsi à ce sujet : « Les spécimens les plus anciens de l'épigraphie araméenne nous vient de Ninive et de Babylone, où l'on a trouvé une trentaine de contrats bilingues en assyrien et en araméen. M. Berger a étudié deux de ces contrats sur tablettes, dont un inédit. Outre les questions de droit, d'économie et de langue, que soulèvent ces contrats, leur intérêt particulier consiste dans le fait même de la présence d'une version araméenne généralement abrégée et servant comme de mémento, à côté de l'inscription assyrienne, bien que ni les contractants ni le pays du contrat ne fussent araméens. C'est donc qu'avant la chute de Ninive et dès le huitième siècle l'araméen était déjà répandu en Mésopotamie comme langue semi-officielle, et qu'il commençait à jouer dans la chancellerie assyrienne le rôle qu'il a pris officiellement à l'époque persane. »

On doit donc reconnaître que Daniel s'est exprimé très correctement lorsqu'il nous dit que les Casdim parlèrent au roi en araméen. Cette langue était alors la langue officielle de la cour de Nabuchodonosor ; et, c'est pour ce motif que les Perses se virent obligés de lui conserver ce rôle. Rien ne s'oppose donc, d'un autre côté, à ce que nous croyions que c'est dans la Babylonie, pendant l'exil, que les Juifs apprirent l'araméen. On a dit, il est vrai, que l'araméen n'a pas été adopté par les Juifs à leur retour de l'exil, et que l'araméen, en vogue en Judée depuis cette époque, n'a pas été apporté de Babylone comme on le croyait

jadis. M. Jos. Halévy croit renverser cette ancienne opinion « par cette raison péremptoire, qu'à Babylone on parlait une langue très différente, l'assyrien des cunéiformes. » C'est ce qu'il aurait fallu démontrer. L'hébreu avait été oublié en Babylonie, et l'ignorance des Israélites au sujet de cette langue est prouvée par le fait que les docteurs juifs se trouvèrent bientôt dans la nécessité d'expliquer la Loi en araméen. C'est en vain que l'on recourt à la langue des inscriptions cunéiformes, car on n'a pas prouvé que ces textes nous transmettent la langue parlée de l'Assyrie et de la Babylonie pendant la période de la Captivité. La langue des inscriptions était la langue des lettrés, la langue mystérieuse que le peuple ignorait. Cette langue officielle des monuments, des écrits liturgiques, des hymnes sacrés, des formules magiques, des secrets de la science (philosophique, physique, astronomique, astrologique), des documents légaux, des contrats, etc., différait sensiblement de la langue vulgaire ou de l'araméen qui s'était implantée depuis longtemps dans la Babylonie (1). C'est pour ce motif que, sous la période

(1) Les textes trilingues prouvent que, sous les rois de Perse, on continuait à écrire certains documents en assyrien archaïque, mais ce fait ne prouve pas qu'on parlât alors cette langue. C'est ainsi que l'on a découvert tout récemment dans les ruines de Borsippa un baril de terre cuite portant des caractères cunéiformes très-archaïques, les mêmes qu'on trouve employés pour les inscriptions de Goudéa. Ce baril avait été enfoui, selon l'usage, dans les fondements d'un édifice qui se rattache au groupe fameux de la Tour de Borsippa. Cependant l'inscription dont il s'agit est d'Antiochus Soter, second roi de la dynastie des Séleucides, et elle est datée de l'an 269 avant J.-C. Il s'agit là d'un monument religieux, et l'inscription a été rédigée dans la langue archaïque, religieuse et savante de la Chaldée. Oppert a communiqué à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (séance du 5 septembre 1884) la traduction de ce texte qui est résumé en ces termes dans le compte-rendu de cette séance: « Antiochus, roi de Babylone, roi d'Epire, reconstructeur de la Pyramide, fils aîné de Séleucus (Siluku) le Macédonien (Makhadunaï). « Depuis longtemps mon esprit m'avait porté à reconstruire la pyramide et la tour, et j'avais de mes mains moulé beaucoup de briques en Syrie, et je les avais fait apporter pour jeter dans les fondements des édifices. Au mois d'adar de la quarante-troisième année, j'ai jeté les fondements de la pyramide et de la tour. » Telle est la partie réellement historique de l'inscription. Le reste est emprunté aux formules religieuses qui avaient cours en Assyrie depuis tant de siècles. Antiochus se proclame le fils bien-aimé de Mérodach (Marduk), le dieu national des Babyloniens; il invoque une grande déesse dont la personnalité n'est pas connue; il demande aux dieux leur protection, un long règne, le bonheur pour lui-même, le succès dans

persane, l'araméen continua à être la langue commune du commerce et de la diplomatie.

Ce langage est désigné par Esdras, comme dans Daniel, par l'expression *'aramiṭ;* et nous ne devons pas être étonnés d'apprendre que les Chaldéens s'adressèrent à Nabuchodonosor dans cette langue usuelle de la Babylonie. Gesenius qui admet que « l'araméen était parlé dans toute l'étendue de l'empire à l'ouest du Tigre, » a donc cru sans fondement sérieux que « la forme et l'étymologie des noms propres montre que cette langue n'était pas celle des dominateurs de la contrée. » Les noms propres se rattachent, il est vrai, aux anciennes langues assyrienne et accadienne; mais ils ne prouvent pas plus en faveur de la langue parlée, au temps de Daniel, par les Babyloniens, que les noms d'Henri, de Louis, de Raoul ou d'Ernest ne prouvent que le tudesque est la langue des Français. C'est donc aussi à tort que Cahen s'est imaginé que la langue araméenne dont il est question au chap. II, 4, est la langue nommée ailleurs par Daniel « langue des Casdim » (chap. I, 4). Nous avons vu que, dans le premier chapitre, il s'agit d'une langue propre aux classes savantes, d'une langue réservée aux lettrés. Oppert s'est donc également trompé lorsqu'il a soutenu que *'aramiṭ*, ici et dans Esdras, est une simple indication donnée au copiste pour qu'il ne fasse pas de confusion dans le texte.

Persuadé que « la langue des Casdim » était « la langue des Sennachérib et des Nabuchodonosor, » ce savant crut que l'araméen n'était pas la langue parlée à Babylone, et que les Chaldéens ne s'adressèrent pas au roi en araméen (*Gram. assyr.*, 2e édition,

ses entreprises, la victoire sur ses ennemis, enfin une grande abondance de tributs pour l'achèvement de la pyramide et de la tour. L'inscription se termine par ce souhait solennel : « La félicité à tous. »

» La langue, le formulaire, l'écriture employée dans cette curieuse inscription constituent un acte de véritable pédanterie, suivant M. Oppert. On pourrait y voir aussi chez le prince séleucide un acte de bonne politique. Antiochus a voulu, en agissant de la sorte, déférer aux antiques usages du pays conquis, rattacher sa dynastie aux vieilles dynasties des Assurbanipal, des Nabuchodonosor et même des rois chaldéens. Quoiqu'il en soit, le texte est loin d'être pur, M. Oppert y signale des locutions étrangères au génie des langues sémitiques et qui sentent l'hellénisme. L'inscription n'en est pas moins précieuse; elle confirme d'ailleurs les assertions, qui avaient paru quelque peu étonnantes, contenues dans le vingt-sixième livre de Trogue-Pompée. »

1868). Mais cette conclusion est aussi erronée que celle que nous tirerions de l'usage du latin dans le moyen-âge, pour établir qu'on ne parlait pas alors, en France, des langues vulgaires. De ce que l'assyrien archaïque était la langue des lettrés, à cette époque, on ne saurait conclure, en effet, qu'elle était la langue usuelle de la cour, des grands et du peuple. Le docte assyriologue n'est donc pas fondé à supposer que le mot *'aramiṭ* qui précède les passages araméens (Dan. II, 4; Esdr. IV, 7) n'est « qu'une sorte de suscription. »

Il est vrai que la traduction de ce passage d'Esdras : « une lettre écrite en araméen et traduite en araméen, » offre « un non sens. » Mais Oppert ne le fait pas disparaître en traduisant : « écrite en araméen et traduite. Araméen » (c'est-à-dire ce qui suit). » Que veut dire, en effet, « écrite en araméen et traduite? » On s'attend à une indication relative à la langue dans laquelle fut faite la traduction. Sans cette indication, ce renseignement est sans but et sans portée. Mais en examinant les circonstances et le but du récit d'Esdras, il est facile de voir qu'il y a dans le texte une faute d'un copiste qui, ayant dans la tête le mot *'aramiṭ* du second membre de la phrase, l'a introduit, par inadvertance, à la fin du premier. Il devait y avoir dans le texte : « Ecrit en persan et traduit en araméen. » En effet, les rois de Perse écrivaient leurs édits dans la langue qui leur était propre; mais ils les faisaient traduire en araméen, par les notaires royaux, pour les gouverneurs et pour les populations des contrées araméennes. Les réponses étaient adressées au roi ou à ses ministres en araméen, mais traduites aussi dans la langue des Perses. De sorte que, quoique l'araméen fut la langue des édits et de la correspondance officielle, il n'en est pas moins vrai que la chancellerie persane exigeait que les pièces qui lui étaient destinées fussent accompagnées d'une traduction. C'est ce qu'indiquait Esdras en disant que Beselam, Mithridate et Tabeel écrivirent à Artaxerxès une « lettre écrite en *persan* et traduite en araméen. » Le nom de Mithridate, porté par un de ceux qui écrivirent au roi de Perse, indique un homme qui avait peut-être, comme Esdras et Néhémie, été en contact avec les nouveaux maîtres de l'Asie, et qui avait appris leur langue. Nous nous trouvons, en effet, en présence d'un groupe d'hommes qui avaient des rapports avec la cour des rois de Perse et qui ont dû écrire au roi et à ses ministres dans la langue qui leur était propre. D'ailleurs, le copiste n'aurait pas eu besoin d'être averti du passage d'une langue à une autre : dès le premier mot, il eut vu facilement

que le texte était écrit en araméen. Les Septante comprenant sans doute que le texte était altéré, n'ont pas traduit le mot *'aramiț* de la fin de la phrase.

C'est donc également tout à fait à tort qu'Oppert objecte que « dans cette supposition la rédaction en araméen aurait dû s'arrêter au discours des astrologues. » Il est facile de voir, en effet, que le roi répondit aussi en araméen et que les Chaldéens lui donnèrent la réplique dans la même langue. Daniel s'entretint aussi avec Arioch et avec le roi dans cette même langue qui était celle de la cour. En un mot, tout le chapitre n'est qu'une conversation en araméen. Le texte est donc plus significatif qu'on ne le prétend : il dit de plus que les Casdim parlèrent en araméen. Il ressort même de là que Daniel a voulu nous conserver les paroles mêmes des Casdim. C'est comme s'il disait : « Les Casdim s'exprimèrent dans les termes mêmes que je rapporte, et qui m'amènent à continuer mon livre en araméen, pour mieux reproduire les paroles des personnages qui, dès ce moment, entrent en scène (Voy. *Introd.*, pp. 64-70).

Fr. Lenormant (*La langue primit. de la Chaldée*, p. 336) a admis aussi, avec Oppert, que le mot *'aramiț* est une glose qui a pour but d'introduire la réponse des Chaldéens au roi et toute la suite du livre qui est rédigée en araméen jusqu'au chapitre VIII. Mais il n'a été porté à adopter cette opinion qu'en se fondant sur ce préjugé, aujourd'hui insoutenable, que la langue des Casdim ou l'assyrien des inscriptions cunéiformes était la langue vulgaire des Babyloniens à l'époque de la Captivité.

Dans son livre intitulé : *La Divination*, etc. (p. 176), Lenormant expose encore en ces termes cette manière de voir. « On ne saurait, dit-il, admettre raisonnablement un écrivain qui se serait plu, sans motif aucun et uniquement par caprice, à changer tout à coup de langue et à passer de l'hébreu à l'araméen au beau milieu d'un verset (*Nous avons vu que Daniel passe d'une langue à l'autre pour des raisons sérieuses et que cet emploi des deux langues n'a pas eu lieu* « sans motif et uniquement par caprice. » Voy. *Introd.*, pp. 64-70). Tout s'explique, au contraire, si l'on admet la substitution de la version aux parties perdues du texte primitif précisément là où s'arrêtait la partie qui en a été conservée. (*Pourquoi supposer la perte d'une partie du texte primitif, lorsque la substitution de l'araméen à l'hébreu s'explique si bien par le désir de reproduire exactement les paroles mêmes des Casdim, du roi et du prophète ?*) Et cette manière de voir est confirmée d'une manière qui me semble décisive par la glose marginale, actuellement incorporée au

texte (*sur quoi est fondée cette hypothèse d'une glose marginale et où a-t-on vu qu'elle n'a pas toujours fait partie du texte?*), qui introduit la partie empruntée à la version araméenne (*qui n'a jamais été une version*) dans le verset 4 du chapitre II. Il faut, en effet, de toute nécessité (??), traduire ainsi : « Et les Chaldéens parlèrent au roi : ARAMÉEN : Que le roi vive éternellement... » En effet, tout ce qui suit à partir de là jusqu'au commencement du chapitre VIII, appartient au texte araméen. De cette façon disparaît la notion absurde (??) contredite par tous les monuments et qui a si longtemps égaré les érudits, des Chaldéens parlant *en araméen.* »

On le voit, Lenormant raisonne d'après l'hypothèse des assyriologues qui ont cru que l'assyrien archaïque des textes cunéiformes, la langue savante et religieuse des Casdim, était la langue vulgaire des Babyloniens. Mais c'est là une erreur contraire, ainsi que nous l'avons vu, aux documents nouvellement découverts. Aussi, ne pouvons-nous pas nous empêcher de trouver que Lenormant le prend de très haut lorsque, ayant constaté que « J. Halévy a dernièrement prétendu renouveler cette opinion, » il ajoute : « A cela seul on peut juger le degré de sa compétence sur les questions assyriennes dont il veut parler sans les avoir apprises, et où il se pose en censeur des assyriologues » (*Ibid.*, p. 176). Que J. Halévy se soit souvent fourvoyé dans ses attaques relatives à la langue assyrienne, nous ne le contesterons pas. Mais lorsqu'il dit que les Chaldéens du temps de l'exil parlaient en araméen, il est dans le vrai et les nouveaux textes lui donnent raison.

Quant aux passages du livre d'Esdras (IV, 8 à VI, 18), Fr. Lenormant se contente d'affirmer qu'il a un mot « introduit par la même glose, passée dans le texte. » Il trouve que ce mot *'aramiṭ* rend le texte inintelligible et il pense, comme Oppert, qu'il faut le rétablir ainsi : « L'écriture de la lettre était en araméen, accompagnée d'une traduction. » ARAMÉEN : Rehhoum, le conseiller, etc. » Mais cette prétendue restitution du texte est tout aussi inintelligible. On ne sait, en effet, ce que signifie l'expression « accompagnée d'une traduction ; » et on ne voit pas, non plus, pourquoi le premier *'aramiṭ* est traduit par un adverbe (« en araméen »), lorsque l'on rend le second par l'adjectif : « araméen. » Ce dérangement du texte est fort inutile ; et pour le rendre intelligible, il convient, comme nous l'avons déjà indiqué, de le restituer ainsi : « Et la lettre d'accusation était écrite *en persan*, et traduite en araméen : *Reḥûm*, le con-

seiller, etc. » L'abbé Vigouroux (*La Bible et les découvertes mod.*, 4e vol., p. 400) a adopté lui aussi, bien à tort et sans la motiver, l'opinion de ces deux savants assyriologues : nous venons de voir qu'elle se trouve aujourd'hui sans fondement et sans appui.

h *Vis éternellement!* (*leholmin*), jusqu'aux siècles, jusqu'aux éternités! ou, comme la Vulgate traduit très bien : *in sempiternum vive!* C'était la formule usitée en Orient, surtout chez les Babyloniens et chez les Perses, leurs successeurs, lorsqu'on s'adressait au souverain. C'est ainsi que, dans Quinte-Curce, Artabase salue Alexandre en disant : *Tu quidem, rex, perpetua felicitate floreas!* (lib. VI, cap. 5). Elien (*Hist. var.*, I, 32) représente aussi un Perse saluant Artaxerxès par ces mots : Βασιλεῦ... δὶ αἰῶνος βασιλεύοις (règne éternellemet!. — Cfr. III, Rois, I, 31).

i *L'interprétation*, *pišra'* (פִּשְׁרָא), emphatique pour *pešar*. La Vulgate et les autres versions anciennes ont sans doute lu *piš-rēh* (פִּשְׁרֵה), avec le suffixe, et ont traduit : « Une interprétation de lui » (du songe).

5. Le roi répondit et dit aux *Kasdaye'* [k] : la chose est résolue par moi [l]; si vous ne me faites pas connaître le songe et son explication, vous serez mis en pièces [m] et vos maisons deviendront un tas d'ordures [n].

k Forme araméenne pour Kasdim. — l *La chose est résolue.* *Milleta'* (מִלְּתָא) signifie « parole » et « chose. » Aussi, de nombreux commentateurs traduisent-ils : « Un décret est porté par moi; » ou, comme Saadia et Aben Esra : « La parole est prononcée, confirmée par moi; j'ai résolu. » Ce sens est exprimé aussi par cette traduction : « La chose est certaine » (Hengstenberg, Winer). C'est bien inutilement qu'on a voulu expliquer *'azda'* par un mot vieux perse *azdâ* ou plutôt *âzanda* qui se trouve dans l'inscription de Bisutun avec le sens de « science. » D'après cette étymologie, Nabuchodonosor dirait : « La science doit être; » c'est-à dire : « On doit savoir. » Mais le mot chaldéen *'azda'*, usité seulement ici et au verset 8 est un participe féminin *peal* de la forme masculine אֲזַד. Saadias dit que, chez les Talmudistes, ce mot a le sens de « ferme, solide. » Dans ce cas, le passage pourrait se traduire par : « La chose ou la parole est assurée, confirmée, le décret est irrévocable. » Mais, d'un autre côté, *'azda'* peut être regardé comme un équivalent de *'azla'* (אָזְלָא, allé, échappé) : on sait que les lettres *l* et *d* se prennent

quelquefois l'une pour l'autre (Cfr. δά-κρυον et *la-cryma*). D'ailleurs, on peut, avec Gesenius, De Wette, Hævernick, Lengerke, rapprocher ce passage d'une locution semblable qui se trouve dans Dan., IX, 23; Esther, VII, 8; Isaïe, XLV, 23; Dan., II, 16; III, 29; IV, 3; Esdras, VI, 21; et notre passage pourrait alors se traduire ainsi : « Le décret s'est échappé de moi, la parole est sortie de moi; » ou, en d'autres termes : « La chose est décrétée par moi. » C'est sans motifs sérieux que l'on a prétendu que *'azad* ne pouvait pas se prendre pour *'azal* (אֲזַל, aller, s'en aller, s'échapper). Aussi, comprenons-nous très bien que la Vulgate ait traduit : *res a me recessit*, la chose (le songe) s'en est allé, s'est échappé de ma mémoire). Rosenmüller repousse cette traduction parce que, dit-il, on ne s'occupe pas d'une chose oubliée. Mais on peut très bien regretter d'avoir oublié une chose qui a frappé l'esprit et avoir le désir de la retrouver. Ainsi, le motif allégué par Rosenmüller ne suffirait pas pour repousser la traduction de la Vulgate. C'est le contexte, l'ensemble du récit qui nous porte à traduire : « La parole est sortie de moi, la chose est résolue, décidée. » Cfr. saint Luc (II, 1) : 'εξῆλθε δόγμα (*exiit edictum a Cæsare Augusto*).

[m] *Vous serez mis en pièces*, en fragments; vous serez coupés en morceaux; vos corps subiront des mutilations, des retranchements de membres, vous aurez les extrémités coupées; on vous coupera le nez, les oreilles, etc. Ce supplice était pratiqué chez les Hébreux (I, Rois, XV, 33; II, Rois, IV, 12; XII, 31), chez les Ammonites (I, Chron., XX, 3) et chez les Egyptiens (Hérodote, III, 13). On sait aussi que ce châtiment était fréquent chez les Babyloniens (*Western Asia Inscrip.*, III, 37, 7); et qu'il était en usage chez les peuples de l'Asie (μέλη ποιεῖν; cfr. II, Machab., I, 16), chez les Grecs à Rome, et aujourd'hui encore à Constantinople, en Chine, au Japon, etc. Les Septante ont adouci ce passage et ils se contentent de dire : « Vous deviendrez un exemple (παραδειγματισθήσεσθε), vous recevrez une punition exemplaire; » et Théodotion traduit par : « Vous serez en perdition » (εἰς ἀπώλειαν ἔσεσθε). — [n] *Vos maisons deviendront des cloaques*, des lieux infects, des réceptacles de toute espèce d'ordures, des lieux où l'on jette les immondices; littér. des excréments, des fumiers, *nevali* (נְוָלִי, forme apocopée pour *nevalot*, excréments; de la racine *navvel, fœdavit*; le mot chaldéen se rattache à l'hébreu *nablout*, נַבְלוּת, *fœditas*). La Vulgate traduit : *et domus vestræ publicabuntur* (vos maisons seront confisquées, vendues pour le compte du Trésor), et les versions des LXX et de Théodotion offrent une

traduction analogue. Ces traducteurs n'ont pas compris la signification du mot, et ils se sont contentés d'exprimer le sens général de confiscation ou de démolition. Mais il s'agit de faire de ces maisons des lieux d'immondices. Ces sortes d'exécutions étaient fréquentes chez les Babyloniens.

Objection tirée de la demande du roi. — « Daniel, dit Voltaire, commence non seulement par expliquer un songe, mais encore par deviner quel songe a fait le roi... ; les critiques osent traiter ce récit de puérilité ridicule. » A la suite de cet honnête critique, Lengerke n'a pas manqué de dire que « la prétention insensée (*die unsinnige Forderung*) de Nabuchodonosor qui veut qu'on lui révèle un secret, » doit être rangée parmi les « improbabilités et les assertions suspectes » que la science moderne allègue contre l'authenticité du livre de notre prophète. Reuss présente aussi comme une invraisemblance l'ordre du roi qui a pour objet de mettre en pièces ceux qui ne savent pas lui expliquer un songe qu'il a oublié. Tous les critiques, plus ou moins voltairiens, « osent, » en effet, beaucoup de choses. Il n'est pas difficile de dire qu'un récit est ridicule. Mais que prouve cette audace ? Absolument rien. Sans doute, Nabuchodonosor est ridicule en demandant une chose qui devait paraître impossible. Mais ceux-là sont encore plus ridicules qui ne comprennent pas jusqu'où peut aller la passion d'un despote auquel la frayeur a troublé l'esprit. Daniel rapporte des actes de fureur, des actes provenant d'un mouvement irréfléchi. Est-ce que des actes de ce genre doivent être rayés de l'histoire ? Est-on en droit de soutenir qu'ils n'ont pas existé? On ne devrait cependant pas ignorer que la tête tourne souvent aux hommes que la passion égare. Trajan fut si effrayé par les reproches que lui adressait sa conscience, qu'il crut devoir défendre d'exécuter les ordres qu'il donnerait après ses repas, parce qu'il y perdait sa raison. L'histoire nous fournit, d'ailleurs, bien d'autres folies humaines qui peuvent être rapprochées des violentes colères de Nabuchodonosor. Il n'y a rien dans le récit du prophète qui soit en contradiction avec les mœurs des rois de Babylone, des souverains asiatiques et de tous les hommes que la passion emporte. Mais les criticistes n'y regardent pas de si près : l'ordre et les menaces de Nabuchodonosor étaient absurdes ; donc rien de tout cela n'a eu lieu ! On ne peut qu'admirer la profondeur de cette logique et cette connaissance transcendante du cœur humain ! Oh ! la belle psychologie, en effet ! Comme si les hommes étaient des axiomes de mathématiques en action ! Comme si l'absurde et l'inutile était un argument dans l'ordre moral !

Ainsi, Kuenen qui, après tant d'autres rationalistes, trouve étrange que « le roi exige des sages l'explication d'un songe dont il ne leur a pas parlé, » aurait dû commencer par définir ce que ne peut pas exiger un homme emporté, violent et habitué à commander en maître absolu. La demande de Nabuchodonosor est effectivement fort extraordinaire ; la conduite de ce roi est, dans cette circonstance, non seulement tyrannique, mais inepte. Toutefois, nous ne pouvons pas ignorer que la volonté d'un homme habitué à assouvir toutes ses fantaisies ne recule même pas devant les excès les plus condamnables. Nabuchodonosor ne voulait souffrir aucune résistance à ses volontés et à ses caprices. Rien ne nous étonne de sa part et, en tous cas, le récit d'un événement historique de ce genre n'est ni puéril ni ridicule. Le critique hollandais reconnaît d'ailleurs lui-même la possibilité de ce fait, tout en indiquant ce qu'il appelle une autre haute invraisemblance. Il s'exprime en ces termes : « D'après le chapitre II, 1 et suivants, le roi aurait exigé des sages l'explication d'un songe dont il ne leur avait point fait part, sous peine d'être mis en pièces et de voir leurs maisons changées en un tas de fumier. Assurément, un despote oriental pouvait se permettre bien des fantaisies, mais pourtant avant de s'en prendre à un corps aussi puissant que celui des Chaldéens, il y aurait réfléchi à deux fois. On se demande même si les serviteurs du roi auraient osé exécuter un pareil ordre » (*Hist. crit.*, etc., II, pp. 558-559). Mais avant de supposer de pareils scrupules dans l'âme de Nabuchodonosor et des craintes chez ses serviteurs, on devrait ne pas oublier que ce roi avait droit de vie et de mort sur tous ses sujets. Quant à trouver des bourreaux, ni les despotes absolus ni les peuples souverains n'en ont jamais manqué. On sait, par exemple, qu'Amestris, femme de Xerxès, fit enterrer, tout vivants, quatorze jeunes gens des meilleures familles de l'empire, afin de se rendre favorables les dieux infernaux. Rappelons aussi qu'Artaxercès Ochus n'épargna ni ses frères ni ses sœurs et que, dans un seul jour, il fit percer de flèches quatre-vingts membres de ses parents. Il serait facile de trouver dans l'histoire de nombreux traits de ce genre. Quant à la peur que le roi des Babyloniens aurait eue des Casdim, elle n'est que le produit de l'imagination de Kuenen. Il est vrai que la nation des Casdim ou des Chaldéens avait donné au nouvel empire de Babylone la dynastie de Nabuchodonosor. La race régnante à cette époque était formée d'individus appartenant à la population chaldéenne de la Mésopotamie. Mais il ne

faut pas confondre la *nation* avec la *caste* sacerdotale des Casdim. Cette caste était sans doute très influente; mais le vainqueur de Necho, le triomphateur qui avait soumis une partie de l'Asie occidentale et qui avait rapporté dans sa capitale de nombreux trésors, pouvait tout se permettre, même à l'égard de la caste des Casdim. Ceux qui s'efforcent d'élever des doutes à ce sujet n'ont pas la vision nette de ce que pouvait être un roi asiatique il y a plus de deux mille ans. »

Remarquons, d'ailleurs, que le roi pouvait croire que les « sages » étaient assez puissants auprès des dieux pour obtenir la révélation du songe; il pouvait aussi s'imaginer que, s'ils n'avaient pas cette influence, il y avait de leur faute; et il pensait peut-être que, en voyant que ses menaces allaient être exécutées, ils agiraient plus efficacement et obéiraient à ses ordres.

Objection fondée sur la barbarie du roi au sujet des sages. — On trouve que les châtiments dont Nabuchodonosor menace les sages de Babylone ne sont pas conformes à ce qu'on appelle nos mœurs actuelles. Sans doute. Mais il ne faudrait pas oublier que la bête féroce qui est dans tout homme abruti par les passions et livré aux seuls instincts matériels, prend souvent l'occasion de se manifester, même de nos jours. Est-ce que les souverains orientaux faisaient grand cas de la vie de leurs sujets? Ignore-t-on que l'autorité de ces conquérants ne subsistait que par la terreur, et qu'ils faisaient couper les têtes comme un jardinier les asperges? On a retrouvé à Khorsabad des bas-reliefs qui mettent sous nos yeux le tableau des scènes atroces qui ensanglantaient les triomphes des conquérants asiatiques. On y voit des captifs conduits à l'aide d'une corde qu'on leur a passée dans la lèvre, et auxquels le roi lui-même crève les yeux. Des vaincus sont mutilés, mis en croix, écorchés vifs ou empalés. Sargon se vante d'avoir fait arracher la peau à Iaoubid d'Hamath et à Assourlih. Ces actes d'une violence sauvage étaient fréquents chez les rois d'Assyrie. Les violences des Achéménides, des Arsacides et des Sassanides n'étaient pas moins abominables. Cyrus fit mourir des jeunes gens coupables d'avoir paru devant lui les mains découvertes : ils avaient par mégarde tiré leurs mains de leurs manches. Ses successeurs punissaient de mort la plus légère offense contre leurs personnes. Cambyse, fils de Cyrus, signala son règne par des fureurs, et fut, pour les Perses, ce que, dans la suite des temps, Néron fut pour les Romains. Les personnes qui devaient lui être les plus chères

furent en butte à ses fureurs : il fit mourir son frère Smerdis et tua d'un coup de pied sa propre femme. On sait que, lorsque la fraude du faux Smerdis fut découverte, les mages furent massacrés par les seigneurs perses. Pour en rappeler le souvenir on célébrait tous les ans la fête de la Magophonie, et ce jour-là les mages étaient forcés de se cacher. Darius, fils d'Hystaspe, fit égorger, de sang froid, cinq jeunes gens sous les yeux de leur père, coupable seulement d'avoir demandé l'exemption du service militaire pour un seul, afin d'avoir un soutien, une consolation dans sa vieillesse. On sait assez que Xerxès voulut châtier la nature même des obstacles qu'elle lui opposait : la lettre qu'il écrivit au mont Athos ; la punition qu'il crut infliger sérieusement à la mer, excitent autant la pitié que l'étonnement. Ceux qui émettent des doutes au sujet de la cruauté de Nabuchodonosor n'ont, du reste, qu'à lire cette proclamation du roi Artakhschatra (Artaxerxès) : « Il est venu avec des chariots. » Il a dit qu'il était mon cousin germain. Il mentait. Je l'ai » empalé. Je suis Artakhshatrà. J'ai écorché ses oncles, ses » frères et ses cousins. Je suis le Roi, le fils de Daryavush. » *J'ai crucifié deux mille des principaux habitants.* Je suis le bril» lant, le grand et le bon ». — C'est court, clair, et rien n'y manque.

Que n'aurions-nous pas à dire si nous voulions citer des exemples de la férocité des Grecs. Alexandre qui tue Clitus de sa main, qui fait mettre en croix le médecin Glaucus parce qu'il n'a pu guérir Ephestion, et qui égorge de sang froid les vaincus par milliers. Après avoir pris, saccagé, brûlé la ville de Tyr, ce conquérant divinisé se montra cruel et barbare à l'égard de ceux qui n'étaient coupables que de patriotisme. Il fit crucifier 2,000 prisonniers, après en avoir tué 8,000 en combattant ; il vendit tout le reste de la population dont on fit des esclaves. N'oublions pas non plus que sur les suggestions d'une courtisane, il mit de ses mains le feu à Persépolis et détruisit cette ville avec ses palais.

Nous n'en finirions pas si nous voulions énumérer ici tous les traits de férocité que rapporte l'histoire. Ne parlons ni des grandes boucheries d'Hérode et des empereurs romains ; laissons de côté les massacres ordonnés par Henri VIII, Elisabeth, Cromwell, et par les parlements de ces despotes et de leurs successeurs ; ne parlons pas des hommes de la Terreur. Des faits plus récents rendent suffisamment croyable le fait rapporté par Daniel. Le massacre ordonné par Nabuchodonosor pouvait fort

bien n'être motivé que par une cause futile. Mais, beaucoup d'hécatombes humaines, plus rapprochées de nous, n'ont pas eu de causes plus graves.

Aussi, Bertholdt ayant rejeté le récit de Daniel par la raison qu'un commandement si insensé ne peut pas être attribué à Nabuchodonosor, Lengerke, s'associant à Bleek, a néanmoins trouvé que cette conduite est conforme au caractère despotique de l'Orient (*denn diese Handlung wäre ganz dem despotischen Charakter des Orients gemäss*), et que ce trait est en harmonie avec ce que l'histoire nous apprend des exécutions impitoyables que Nabuchodonosor a ordonnées (IV Rois, XXIV, 13).

6. Mais si vous m'indiquez le songe et son explication, vous recevrez de moi[n] des dons,[o] des récompenses et un grand honneur ; indiquez moi donc le songe et son explication.

[n] *Min qadamai*, de devant moi, de la partie antérieure de moi, de ma face, c'est-à-dire de moi. — [o] *Des dons* —; le mot *nebizbah* (נְבִזְבָּה) ne se rencontre qu'ici et au chap. V. verset 17. Les persanomanes n'ont pas manqué d'y voir un mot d'origine persane (Voy. *Introd.*, 107). Bohlen a eu recours au mot *nuvaza* ou plutôt *nuaza*, don. Hitzig y voit le mot sanscrit *namas* (présent). Bertholdt et Eichhorn le dérivent du grec νόμισμα (monnaie). Mais qu'à-t-on besoin de courir après des étymologies qui ne reposent sur rien de sérieux lorsqu'on peut très bien expliquer ce mot par les langues sémitiques. Buxtorf le dérive du verbe quadrilitère *bizbez* (בִּזְבֵּז, payer, faire des largesses) dont on a supprimé le dernier *zaïn* et auquel on a ajouté le préfixe *nun* et le suffixe *he* (*Lex. Chald. Talm.*). C. B. Michaelis lui donne le sens de « dépouille, butin » et il le dérive de *bazaz* (בָּזַז, piller, butiner). On objecte, il est vrai, que le *nun* préformant ne se donne qu'aux noms verbaux de la conjugaison *niphal*. Mais Gésénius réfute à cet égard, par des exemples, cette objection de Lengerke (*Thesaurus*, etc., tom, II, p. 842), et il explique très bien le redoublement du ב. Aussi conclut-il ainsi, avec raison : *Nil igitur opus est cum Pfeiffero et Bohlenio confugere ad linguam persicam..... ; multoque minus cum aliis comparabis gr.* νόμισμα, *moneta, cujus mentio ab illis locis prorsus aliena est* (*Ibid.*). Du reste, Norris a trouvé un mot qui se rapproche de *nebizbah*, employé chez les Assyriens avec le sens d'entasser (*Assyr. Dict.*, I, p. 79), et qui pourrait donner au subs-

tantif araméen le sens de « trésor. » Mais dans le texte de Daniel ce mot paraît avoir le sens de don glorieux, de récompense honorifique.

7. Ils répondirent pour la seconde fois et ils dirent: Que le roi dise le songe à ses serviteurs, et nous le lui interprèterons.

8. Le roi répondit et dit : En vérité, je sais que vous ne cherchez qu'à gagner du temps[q], parce que[r] vous savez que la chose[s] est résolue par moi.

[q] Vous voulez faire traîner l'affaire en longueur, afin de combiner quelque songe et me donner des explications trompeuses. Vous cherchez « à gagner du temps, » litter., « à acheter du temps, » (Cfr., Cicer., *emere tempus*; contr. Verres. I, 3; S. Paul, Ephes. V 16). Evidemment les Mages cherchaient le moyen d'obtenir quelques instants de répit, un peu de temps pour se concerter, pour trouver un expédient qui leur permît de se tirer des embarras d'un dilemme, qui ne leur offrait qu'une impossibilité ou une issue très désagréable : la mort ou l'explication. Dans le cas présent, toute divination et toute explication étaient humainement impossibles. Les devins étaient d'autant plus portés à gagner du temps qu'ils ne savaient pas si le roi avait complètement oublié le songe. Ils n'osaient donc pas se hasarder à lui en exposer un de leur façon. — [r] *Parce que, kol qebēl dî* (כָּל קֳבֵל דִּי), littér. « tout en face de cela. » Cette expression signifie à cause de, parce que, c'est pourquoi, pourtant, car; (קֳבֵל, le devant, la face) : elle marque cause, raison, motif. — [s] *Milleṭah*, la parole, la chose : le décret est sorti de moi, l'ordre de vous faire mourir est promulgué (Voy. X, 5). On peut aussi traduire : parce que vous savez que la chose (le songe) s'est enfuie de moi (Voy. p. 130-131).

9. Mais si vous ne me faites pas connaître le songe, votre condamnation[t] est une ; car vous êtes prêts à me donner une parole trompeuse et illusoire, jusqu'à ce que le temps passe[u]; dites-moi donc le songe, afin que je sache que vous m'en indiquerez l'interprétation.

[t] Littér., *votre décret, daṭkon* (דָּתְכוֹן), votre loi, la loi qui vous concerne. Le mot דָּת signifie loi, décret, édit, dans les autres

passages où il se trouve (XIII, 15; VI, 16; VII, 25; Esther, I, 13, 15). C'est proprement une sentence décrétée et promulguée. Le suffixe qui accompagne ici ce mot doit être pris passivement : la sentence qui est portée sur vous (cfr. *Genèse*, XVI, 5); ou comme dit la Vulgate : *una est sententia de vobis*. Telle est, en effet, la pensée du roi; la sentence que j'ai décrétée à votre sujet est une : je porte sur vous le même jugement, un même décret vous enveloppe tous. Ainsi le roi veut qu'on lui raconte d'abord le songe qui le préoccupe; et, d'après ce qu'on lui dira, il comprendra si l'explication qu'on lui en donne est vraie. Nabuchodonosor conservait un vague souvenir du songe et ce qui lui en restait dans l'esprit devait lui permettre de constater si les Casdim et les autres savants, en lui rappelant le sujet de son rêve, lui disaient ou non la vérité. En un mot, la thèse du roi est celle-ci : Si vous pouvez interpréter mon songe, vous pouvez aussi le découvrir. D'autres commentateurs traduisent : « votre dessein est un, » ou « vous avez une même intention. » On reconnaît que *daṭ* signifie « décret, loi; » mais on ajoute que, en syriaque, ce mot signifie « dessein, volonté ; » et que, d'ailleurs, on ne peut le rendre ici par « décret, » car la suite du texte s'y oppose, vu que le *vav* qui commence le mot suivant peut se rendre par : « à savoir (vous êtes prêts à...). » Mais il est certain aussi que ce *vav* peut se rendre par « car, » ainsi que nous l'avons fait, et, dès lors, rien ne s'oppose à ce que *daṭ* conserve ici sa véritable signification. — [u] Littér. « afin que le temps change. » Vous voulez laisser l'affaire traîner en longueur, vous voulez que j'ai le temps de changer d'avis, soit que je renonce à connaître mon songe, soit que je revienne sur le décret que j'ai porté contre vous.

10. Et les Kasdaye' répondirent au roi et dirent : Il n'y a point d'homme sur la terre[v] qui puisse indiquer la chose du roi[x]; c'est pourquoi aucun roi, grand et puissant[y], n'a jamais exigé pareille chose d'un *ḥartom*, d'un *ašaf* ou d'un *kasdaï*[z].

[v] *Sur l'aride, sur le sec* (*tabešta'*), sur la terre. — [x] la chose (*millaḥ*) du roi, la chose que le roi a en vue; ce que commande le roi. — [y] *Aucun roi*, littér., tout roi; mais *kol* avec une négation signifie nul, aucun; et c'est ici le cas à cause de *lo'* (לָא, non, ne pas) placé devant le verbe qui suit. Nous regardons *rab*

(grand) *vešallit* (et puissant) comme des épithètes de *melek* (roi): aucun roi (quelque) grand et puissant (qu'il fut). D'autres traduisent : « roi, prince et puissant, » et supposent que l'auteur énumère ici trois ordres de supérieurs ou de souverains, trois situations différentes. — [z]) Ici un ordre des savants, mentionnés vs. 2, est omis, savoir les *mekaššefim*, ce qui montre que l'usage était établi de nommer une ou plusieurs parties des groupes des sages pour le tout. Dans une note relative à ce verset, Reuss se contente d'écrire ce mot dédaigneux : « Le fait que jamais prince n'a demandé telle chose, prouve qu'elle ne doit pas l'être. » Ce critique a sans donte voulu dire : « prouve qu'elle n'a pas dû être demandée. » Le lecteur trouvera peut-être comme nous que c'est là un raisonnement par trop transcendant. Nous avons suffisamment fait voir que Nabuchodonosor pouvait très bien, comme un grand nombre d'autres hommes, être, dans certains moments, capable des excès les plus déraisonnables.

11. Car la chose que le roi demande est difficile[a]; et il n'existe (personne) autre qui puisse l'indiquer au roi, si ce n'est les dieux[b], dont la demeure n'est pas avec la chair[c].

[a] Difficile, littér. pesante et, par suite, difficile à manier, difficile. — [b] Le mot *'elahin* (אֱלָהִין), dans la bouche des Chaldéens indique une pluralité des dieux, tels que ceux qu'ils adoraient, comme Bel, Mérodach, Samas, Sin, et d'autres divinités en grand nombre. Les Septante ont traduit ainsi : εἰ μή τις ἄγγελος (si ce n'est quelque ange). Le traducteur n'a pas compris le langage des Babyloniens rapporté par Daniel. — [c] Dont l'habitation n'est pas avec la chair, c'est-à-dire dont la nature est éternelle, et, dès lors, en opposition avec la frêle et défaillante nature de l'homme. Le mot *bišra'* se prend, en effet, pour l'homme considéré au point de vue de sa fragilité, de sa faiblesse, de son imperfection (Cfr. Isaïe, XXI, 3; Jérém., XVII, 5; Zach., IV, 6; Job, V, 4; Jean, I, 14; Timoth., III, 16, etc.). Les Chaldéens regardaient l'identité apparente et la persistance des corps célestes comme provenant de leur nature divine; et c'est de ces philosophes que vient la théorie de l'incorruptibilité ou de l'inaltérabilité des astres, enseignée par Aristote et adoptée par saint Thomas avec d'autres théories péripatéticiennes en vogue de son temps. Nous ignorons si les sages de la Chaldée

avaient des notions philosophiques sur les purs esprits, notions aujourd'hui communes chez les chrétiens et chez les philosophes.

La Vulgate traduit : *exceptis diis quorum non est cum hominibus conversatio* (excepté les dieux qui n'ont pas de commerce avec les hommes). Les Chaldéens ne peuvent pas vouloir donner à penser que leur art ne leur donne aucun commerce avec les dieux. Il peut se faire toutefois que, sans nier leur pouvoir de connaître l'avenir, dans le cas où le sujet du songe leur serait exposé, ils reconnaissent que la révélation du secret de Nabuchodonosor est du ressort des dieux supérieurs, lesquels n'entrent pas en relation avec les hommes. Ces dieux étaient peut-être censés en dehors et au-dessus des forces magiques. En un mot, Nabuchodonosor demandait une chose que l'oniroscopie diabolique ne pouvait donner; dans le cas présent, Dieu ne le permettait pas.

12. C'est pourquoi le roi entra en fureur et fut extrêmement irrité; et il commanda de perdre tous les sages de Babylone[d].

[d] Dans cet accès de rage, le despote babylonien condamne à mort même les « sages » de sa capitale qui n'avaient pas comparu devant lui. On sait, du reste, que, en dehors de Babylone, il y avait des membres de la caste des Casdim et des « sages » de toutes sortes dans diverses localités.

13. Et un décret[e] était promulgué, et les sages devaient être tués[f]; et on cherchait Daniel et ses compagnons pour (les) tuer.

[e] *Ve-data'*, et un édit, un firman, un décret. Théodotion traduit : Τὸ δόγμα ἐξῆλθε. L'araméen *daṭ* n'a rien à voir avec le *dad* (*jus, justitia*) perse. — *b*) *Allaient être tués, mitqattlin* (מִתְקַטְּלִין), part. *hithpael* que l'on doit traduire ainsi : *interficiendi* (*sunt* ou *erant*). Le grec des Septante donne très bien le sens de ce passage : « Et l'édit fut promulgué de les tuer tous (Καὶ ἐδογματὶσθη πάντας ἀποκτεῖναι). La Vulgate reproduit la traduction de Théodotion : *Sapientes interficiebantur* (οἱ σοφοὶ ᾿απεκτεῖνοντο). Cahen donne la même note : « Les sages étaient mis à mort. » Lengerke s'exprime de la même façon : *Die Weisen* wurden *getödtet*. Ces traducteurs n'ont pas tenu compte de la nuance qu'offre l'expression hébraïque. Maurer propose cette traduction allemande : *u. das*

Edict gieng aus, und die Weisen sollten getödtet werden. Il ne paraît pas en effet, qu'il y ait eu un commencement d'exécution (Cfr. vss, 14, 24). On allait faire mourir les sages, on les rassemblait pour les faire mourir. Mais rien ne prouve qu'on eût commencé à exécuter la sentence du roi. — [f] *Et on cherchait,* littér. *et ils* (Arioch et ses aides, les exécuteurs) cherchaient Daniel, etc. Souvent la troisième personne du pluriel est employée impersonnellement. Nous traduirons très bien ainsi: On cherchait... »

Objection à propos de l'absence de Daniel et de ses amis. — On s'est demandé pourquoi Daniel et ses compagnons, qui appartenaient à l'ordre des « sages, » n'étaient pas avec ceux qui eurent avec le roi l'entrevue dont il vient d'être fait mention. Comment Daniel n'est-il pas avec les « mages? » Voilà le mystère que Lengerke et ses collègues en rationalisme n'ont pas su s'expliquer. Mais il n'en est pas moins certain que l'ignorance du « comment » n'empêcherait pas que l'événement ne fût arrivé, tel qu'il est raconté. Daniel en a, du reste, assez dit pour que l'on comprenne qu'il ne devait pas être convoqué avec les membres des classes qu'il a énumérées. L'objection que l'on fait au sujet de cette absence n'est due, en effet, qu'à des confusions opérées par les criticistes. Cette objection provient d'une fausse hypothèse, d'après laquelle Daniel et ses compagnons auraient été compris dans le nombre des devins ordinaires du roi ou des sages qu'il avait l'habitude de consulter, et qui formaient comme une espèce de conseil privé. On aurait dû comprendre, en premier lieu, que Nabuchodonosor ne fit pas convoquer *tous* les sages, mais ceux-là seulement qui étaient attachés à sa personne. Il fallait reconnaître ensuite que tous les « sages, » savants ou lettrés, n'étaient pas employés à deviner des songes. Daniel et ses compagnons nous sont, en effet, présentés comme ayant un emploi au palais, dans les appartements du roi, et, plus tard, comme agents de l'administration ou du gouvernement dans la Babylonie. Il ressort donc très bien de l'exposé de Daniel que les occupations des quatre Israélites les retenaient au poste qui leur avait été assigné.

D'un autre côté, en supposant que Daniel et ses amis eussent fait partie de la compagnie des devins ordinaires du roi — hypothèse que rien ne justifie — il aurait très bien pu se faire que les Casdim et leurs associés eussent négligé de convoquer les quatre jeunes Hébreux; et ceux-ci qui n'avaient que de la méfiance et de l'horreur pour les pratiques de la magie ne seraient pas allés se mêler, de leur plein gré, aux personnages que le roi

convoquait peut-être journellement et surtout dans les circonstances graves. D'ailleurs, quoiqu'ils eussent été déclarés plus savants que les autres (I, 20), et que Daniel eût été favorisé de Dieu dans l'art d'interpréter les visions et les songes (vs. 17), il n'est pas dit que ces jeunes gens furent voués aux pratiques de la magie et qu'ils devinrent les devins du roi. Ils furent admis au nombre des pages, des officiers du palais, des suivants du roi des employés, des scribes de la maison du roi. Le texte nous dit simplement qu'ils avaient été admis à servir le roi (I, 19). Il est vrai que ce service pouvait amener quelquefois ces jeunes gens à être appelés pour interpréter des songes. Mais, dans l'espèce, le roi aurait pu croire que Daniel se trouvait avec ceux qu'il avait convoqués.

De leur côté, les devins du roi n'eurent pas recours au jeune Voyant, parce qu'ils avaient jugé, de prime abord, d'une manière absolue, que Nabuchodonosor demandait une chose impossible (vs. 10). Saint Jérôme dit, d'après certains Hébreux, que Daniel ne s'y trouvait pas, parce que les mages, par jalousie, avaient négligé d'avertir Daniel et de lui faire connaitre la convocation, de peur qu'il ne les surpassât en remportant l'honneur de la découverte et l'interprétation du songe. Mais nous n'avons pas besoin de recourir à ce mauvais vouloir, qui aurait disparu devant le danger. Daniel ne se rendit pas auprès du roi lorsque celui-ci convoqua les quatre classes des savants mentionnées chapitre II, 2, parce qu'il ne faisait pas partie du groupe privilégié qui avait l'honneur de comparaître à tout propos devant le roi pour expliquer ses songes. Aussi, l'auteur n'a-t-il pas jugé à propos de donner une explication plus expresse à ce sujet. Un pseudo-Daniel du temps des Machabées n'aurait pas manqué de le faire. Le clairvoyant et charitable Lengerke (p. 62) met l'absence des jeunes gens sur le compte de la sagacité de l'auteur (le pseudo-Daniel) qui, à dessein (*mit Absicht*), ne laisse pas paraître Daniel devant le roi, parce qu'il ne voulut pas l'exposer à une épreuve dont il ne serait pas sorti avec honneur. Mais il est très facile de voir que l'auteur est tout à fait exempt de cette sagacité calculée. Daniel ne vint pas parce qu'il n'allait jamais à des consultations de ce genre, n'étant pas un des devins attitrés du roi, et qu'il ne se jetait pas de lui-même dans des difficultés et des dangers. D'ailleurs, un romancier aurait pu très bien faire deviner de suite le songe à Daniel. Cette explication, donnée devant les Casdim réunis, aurait eu quelque chose de plus théâtral, qui n'aurait pas manqué de sourire à un

pseudo-Daniel. Reuss a donc tort de s'étonner que Daniel ayant été reconnu plus savant que tous les devins de Babylone (I, 20), dix fois plus sages, personne ne songe à l'interroger avant de le faire massacrer. Il est, en effet, facile de faire justice de cet étonnement. Le roi a convoqué ceux qu'il avait l'habitude de réunir auprès de lui dans ces circonstances : il a mandé les devins officiels. Puis, l'affaire s'est engagée et envenimée avec eux ; et il arriva alors au roi ce qui survient fréquemment : un esprit troublé oublie souvent bien des choses, et des choses fort importantes. Daniel et ses compagnons avaient, il est vrai, satisfait d'une façon brillante à l'examen que le roi leur avait fait subir. Mais, quand même le roi se fût souvenu alors des succès de Daniel, on comprend très bien qu'il ne l'eût pas fait appeler, dans un moment où les Casdim venaient de lui déclarer qu'aucun autre devin ne pouvait découvrir le secret du roi : « Il n'est (personne) autre qui puisse l'indiquer au roi » (vss. 10, 11).

Daniel dans la corporation ou dans l'institut des sages et non pas dans la caste des « mages. » — Les rationalistes font dire à Daniel qu'il fut reçu dans « la caste des mages (I, 18-20), et qu'on « le voit figurer parmi les membres de ce corps » (II, 1, 13). Il n'y a cependant rien de tout cela dans les textes visés par des écrivains qui se donnent comme des critiques, des esprits supérieurs. A chaque instant ils font voir qu'il leur manque la faculté maîtresse du critique, la faculté de discerner : on serait fondé à croire qu'ils ne sont pas en état de discerner le blanc du noir. Dans le cas présent, le texte nous apprend que Daniel et ses amis étaient compris dans la catégorie des « sages » de Babylone (vs. 12, 13) ; ils appartenaient à une des classes lettrées et savantes de l'Institut babylonien. Mais on ne trouve, dans aucun passage de notre livre, que les quatre Hébreux aient appartenu à la classe ou caste sacerdotale des Casdim. Daniel devint plus tard chef des scribes royaux, des secrétaires du roi ; mais il ne se donne jamais pour un *Casdi*. Jamais il ne comprend ses amis dans cette classe des « sages. » Comme *ḥartom* ou scribe, il aurait pu être convoqué au conseil du roi, mais il ne faisait pas partie du groupe des *ḥartummim* chargés, spécialement et en titre, d'aider les devins ordinaires du roi. Ces devins devaient être de grands personnages, et on n'avait pas jugé nécessaire d'introduire parmi eux les jeunes Hébreux. C'eût été faire une injure aux oniromanciens de la Chaldée.

Après ces observations, il ne sera pas difficile de faire voir l'inanité de ce que Kuenen présente comme la première « haute

invraisemblance du livre. » Il exprime ainsi cette difficulté qui l'arrête net : « D'après le chapitre I, comp. II : 13, Daniel et ses trois amis auraient été admis dans le corps des sages Babyloniens. Est-ce que vraiment les Chaldéens leur auraient donné accès dans leurs rangs? Des serviteurs fidèles de Jéhovah ont-ils pu consentir à être initiés à une science étroitement liée à un culte idolâtre? N'est-il pas clair que l'auteur n'a aucunement songé à cette difficulté, et, par conséquent, qu'il n'a point su ce que c'était au fond que la magie chaldéenne? » (*Hist. crit.*, II, p. 558). La réponse à cette objection est très simple : Daniel a été admis « dans le corps des sages, » des lettrés babyloniens; mais les « Chaldéens, » considérés comme caste à part, ne lui ont pas « donné accès dans leurs rangs. » De plus, « des serviteurs fidèles de Jéhovah ont pu très bien apprendre les sciences des sages babyloniens; ils ont même pu se rendre compte de la signification que les devins de leur temps donnaient aux visions oniroscopiques. Mais ces connaissances théoriques ne les liaient en aucune façon à « un culte idolâtre. » Ne cessons pas de le répéter, tout le livre de Daniel proteste contre l'interprétation qui ferait de ce « sage, » de ce lettré, un devin, un homme adonné aux pratiques païennes ou superstitieuses de la magie. Lorsqu'il eut l'inspiration de se proposer au roi pour découvrir le secret du songe, il ne se livra pas à la recherche des combinaisons sidérales; il ne consulta pas les *'obot* ou esprits des morts; il ne recourut ni à la baguette divinatoire ni à aucun autre des procédés nombreux de la mantique chaldéenne : ses compagnons et lui « implorèrent la miséricorde du Dieu du ciel » (vs. 18). D'ailleurs, les critiques qui s'imaginent avoir découvert dans notre livre que Daniel aurait été admis dans la corporation des « mages » et se serait livré aux abominations de la magie, renversent par là même leur hypothèse relative à la composition de cet écrit à l'époque des Machabées. Cette difficulté aurait crevé les yeux de tout Juif pieux de ce temps-là. Un pseudo-Daniel machabéen se serait bien gardé de proposer à l'admiration de ses compatriotes quatre jeunes Hébreux, infidèles à leur Dieu, qui auraient été admis dans la caste des devins, des sorciers, des augures et des astrologues du polythéisme. Ceux-là seuls qui confondent les scribes ou les lettrés proprement dits avec les classes qui se livraient aux superstitions idolâtriques, sont coupables de cette bévue. Ils ont tort de l'attribuer à Daniel et de lui reprocher de n'avoir pas « su ce que c'était au fond que la magie chaldéenne. » Il le savait si bien qu'il a toujours montré pour elle

le plus grand éloignement, et que les rationalistes lui ont même reproché de ne pas avoir répondu à l'appel du roi, avec les « mages, » et de ne pas se trouver aux réunions superstitieuses décrites aux chapitres III et V. Reuss n'ajoute, du reste, aucune raison qui motive plus sérieusement l'objection des fins critiques du rationalisme. Il se contente de la reproduire en ces termes : « Les jeunes Juifs sont donc considérés par l'auteur comme étant reçus dans le corps des mages de Babylone. Mais c'était là une caste noble indigène, à laquelle les étrangers n'avaient pas accès » (p. 234). Contentons-nous de rappeler de nouveau que Daniel n'a jamais dit qu'il avait été reçu « dans le corps des mages. » Il a été reçu au nombre des « sages. » Mais tous les sages n'étaient pas des Casdim. Ceux-ci paraissent avoir formé une caste sacerdotale. Mais à côté de ces prêtres, il y avait des savants qui faisaient partie de la corporation des « sages, » sans être pour cela des « mages » (Voy. plus loin, vs. 48).

Il est vrai, toutefois, que Daniel et ses amis ne s'en trouvaient pas moins enveloppés dans la sentence du roi, parce qu'ils étaient compris dans la catégorie des « sages » (ch I, 17, 20), et que le roi qui n'en avait convoqué que quelques-uns (ch. II, 2) avait néanmoins porté une sentence contre « *tous* les sages de Babylone. » Le roi les condamne tous, parce qu'il vient d'apprendre qu'il n'y en a aucun qui soit en état de résoudre le problème dont la solution le préoccupe d'une façon extraordinaire. C'est là un point sur lequel Kuenen n'a pas porté son attention lorsqu'il dit : « Daniel et ses amis n'ont pas encore été interrogés par le roi, et déjà on va les chercher pour les punir comme les autres. Un sage chaldéen, cependant, n'était pas un personnage à punir d'une faute dont il n'avait pas même eu l'occasion de se rendre coupable » (*Ibid.*, p. 559). Le texte nous apprend assez clairement que les Casdim avaient déclaré qu'aucun sage n'était capable de donner satisfaction aux ordres du roi.

En résumé, cette grande tuerie ordonnée par Nabuchodonosor est un des actes de ce roi qui s'explique très bien par son caractère impétueux et violent. Ce qu'il y a de remarquable dans ce tableau, c'est l'intelligence de l'histoire, de la couleur locale : tout cela offre un mélange très oriental, très ninivite, très babylonien.

14. Alors Daniel s'enquit de cette loi et de cette ordonnance [g] auprès d'Arioch [h], chef des exécuteurs du roi [i], qui sortait [k] pour tuer les Sages de Babylone.

g *S'enquit;* — à la lettre : fit revenir (*hatib*) le décret (עֵטָא mot araméen que nous rattachons à עֵט, burin, stylet) et le statut ou l'ordre (*taham*) du roi. Daniel faisait revenir devant lui le décret en interrogeant Arioch. La Vulgate a très bien traduit : *Requisivit de lege et sententia.* Mais le texte ne dit pas que « Daniel *prudemment et sagement* interrogea Arioch » ni que « Daniel répondit avec réflexion et intelligence » (Lengerke : *mit Verstand und Klugheit*). Ces traductions ne sont pas justifiées h. Pour le nom d'Arioch, voy. *Introd.* p. 147. — i Le chef des bourreaux, *rab tabbahata'* (*tabah*, il a tué, immolé; טַבָּח, celui qui tue; boucher; bourreau; garde d'un prince). La Vulgate : *princeps militiæ regis* (chef de l'armée royale). Il s'agit ici de l'exécuteur des hautes œuvres, du chef des exécuteurs, en d'autres termes du chef des bourreaux, chargés de tuer ceux que le roi condamnait à mort. Cet emploi existait aussi à la cour des Pharaons (Cfr. Genèse XXXVII, 36; XXXIX, 1). A Constantinople le *Kapidschi-pacha* remplit les mêmes fonctions. Les exécuteurs faisaient partie des gardes du corps des rois orientaux. Quelquefois les chefs des bourreaux ou chefs des licteurs remplissaient des fonctions militaires, et avaient le commandement d'une armée (Cfr. IV, Rois, 8 et ss.). Leur influence était considérable (IV Rois, VIII, 1; Jérém. XXXIV, 9 et ss.; XL, 1 et ss. XLIII, 6; LII, 12 et ss.). Les Septante et Théodotion ont transformé « le chef des égorgeurs » en « chef des cuisiniers » (τῷ ἀρχιμαγείρῳ), prenant sans doute l'expression de Daniel comme signifiant « chef des bouchers. » — *Rab* (grand) est tantôt un adjectif, et tantôt un substantif ayant le sens de « chef. » — k Lengerke traduit ainsi : Arioch... « qui était sorti » (*Welcher ausgegangen war*) pour tuer les sages. » — Mais ce critique se trompe, et son erreur provien de ce qu'il a mis dans le verset précédent : *die Weiser wurden getödtet.* Arioch n'était pas sorti, car c'est au palais même qu'il dut rencontrer Daniel, le page, le fonctionnaire attaché à la personne du roi. Aussi voyons-nous au verset suivant que Daniel entra aussitôt dans l'appartement de Nabuchodonosor.

15. Il répondit et dit[l] à Arioch, officier[m] du roi : Pourquoi un décret si urgent[n] du roi? Alors Arioch exposa l'affaire à Daniel.

l *Répondit et dit* : Après qu'Arioch eut fait connaître l'édit du roi, l'arrêt de mort prononcé contre les Sages de Babylone, Da-

niel répondit. Le verbe עֲנָה doit se traduire souvent par « prit la parole. » Il a le sens de « ouvrir la bouche » (Cfr. saint Jérôme : *aperiens os suum*). Au chapitre III, verset 95, l'auteur de la Vulgate traduit *ḥanēh* par *erumpens*. — [m] Officier, propr. *šallit*, puissant, dominateur, gouverneur ; — celui qui commande, celui qui possède une partie de la puissance royale. — [n] Quelques-uns traduisent חֲצַף par « il a été dur, cruel, sévère » (Théod. ἀναιδὴς, impudent). Mais le verbe chaldaïque a aussi le sens de *urgere*, *accelerare* ; et l'arabe signifie à la 4e conjugaison, *celeriter incessit*. Daniel ne se permet pas de dire : pourquoi un décret cruel, sévère ? ou pourquoi une sentence si violente ? Il se contente de trouver qu'elle est trop prompte ; il y a eu trop de précipitation. — *Du roi*, littér., de devant le roi. — Le voyant d'Israël abrège son récit : il ne croit pas avoir besoin de donner la suite de son entretien avec Arioch. Mais il ressort du contexte que celui-ci trouva les observations et les propositions de Daniel si justes, qu'il se vit amené à surseoir à l'exécution des ordres du prince. Le chef des exécuteurs pensa aussi, sans doute, que son maître lui tiendrait compte de son habileté à trouver un sage qui lui révélât le sujet du songe.

16. Et Daniel entra [o] et supplia le roi de lui accorder du temps pour faire connaître l'interprétation au roi [p].

[o] Daniel entra chez le roi, soit après qu'il eût été annoncé par Arioch, soit parce qu'il avait lui-même, à cette heure là, ses entrées chez le roi. — [p] Le prophète laisse entrevoir la possibilité de découvrir l'explication du songe et, par suite, le songe lui-même. Il semble qu'il affecte de ne pas parler de la découverte du sujet du songe. Le roi dut être porté à se modérer en constatant que Daniel ne lui demandait pas, comme les autres Sages (4 et 7), l'exposé du songe, et il espéra qu'il pourrait obtenir la révélation d'une chose qui lui paraissait du plus grand intérêt. Daniel ne dit pas que le roi lui accorda ce qui lui était demandé. Mais c'est assez évident par ce qui suit. Le roi accorda donc à Daniel ce qu'il avait refusé aux Casdim, sans doute parce qu'il se rappela qu'il avait trouvé cet adolescent supérieur aux autres, et qu'il espéra qu'il pourrait lui fournir l'explication au sujet d'une chose qui lui tenait tant à cœur. Il était bien entendu que Daniel promettant d'interpréter le songe, promettait aussi par là même de le découvrir. D'ailleurs, Dieu put incliner le cœur du roi et le porter à accueillir la requête de son servi-

teur. Lengerke reconnaît que la colère du roi pouvait avoir eu le temps de se calmer et que Daniel put le trouver mieux disposé à son égard, d'autant plus qu'il ne vit pas en lui le dessein de le tromper, dessein qu'il avait surpris dans la pensée de ses devins. Mais le critique rationaliste n'en persiste pas moins à prétendre qu'il y a là une contradiction, car cet ordre de suspendre l'exécution est tout à fait invraisemblable. Nabuchodonosor est décrit de telle façon (v. 12) qu'il ne peut pas avoir eu une pareille condescendance (*Nachgiebigkeit*). De plus, l'auteur du livre avait besoin de recourir à tout cela pour trouver une occasion de montrer la supériorité de Daniel et celle du Dieu, qu'il adorait. Mais nous avons vu que cette occasion se serait présentée tout aussi naturellement si Daniel, après avoir laissé les Casdim avouer leur ignorance, avait ensuite révélé le secret du roi. D'ailleurs, est-il donc si difficile de concilier tout le récit et de faire disparaître la prétendue contradiction. On sait que rien n'était plus changeant que les passions violentes des despotes de l'Orient; et on comprend que Nabuchodonosor a pu très bien reconnaître, après quelques instants de réflexion, que sa demande n'était pas raisonnable ou qu'il se trouverait ensuite fort en peine, s'il se privait ainsi des services des hommes les plus instruits de son royaume.

D'autres critiques trouvent étrange que Daniel ne fasse pas mention de la « découverte du songe » et qu'il ne parle que de son « interprétation. » Mais on voit aisément que la promesse d'interpréter le songe renferme celle de le découvrir. Comment cette manière de parler, plus rapide et abrégée, peut-elle être mise sur le compte d'une méprise, d'un oubli ? Comment Bertholdt (p. 62, 194) a-t-il pu voir là un rapiéçage de deux auteurs (*das Machwerk zweier Verfasser*)? Lengerke trouve lui-même que cette hypothèse est entièrement insoutenable (*völlig unstatthaft*). Toutefois, il accuse l'auteur d'avoir usé d'une concision qui offre de la négligence (*nachlässige Kürze*). Mais l'interprétation du songe n'était-elle pas l'objet principal et le but de la demande du roi ? C'est donc cet objet qui devait préoccuper Daniel.

17. Alors Daniel alla dans sa maison [1]; et il fit connaître la chose à ses compagnons, Ananias, Misaël et Azarias ;

[1] Sa maison, son appartement. Le mot *bait* (בַּיִת) signifie maison, partie d'une maison, salle, chambre. Il est probable que

Daniel et ses compagnons, devenus officiers du roi (ch. I, 18-20), logeaient dans le palais de Nabuchodonosor. Après avoir obtenu un sursis pour les sages de Babylone et pour lui-même, Daniel se retira donc dans son appartement qui était situé auprès de celui de ses compagnons.

18. Pour qu'ils implorassent les miséricordes du Dieu du ciel[r] sur ce secret ; afin que Daniel et ses compagnons ne périssent pas[s], avec le reste des sages de Babylone.

[r] Du Dieu des cieux, *'Elah šematta'* (אֱלָהּ שְׁמַיָּא), c'est-à-dire du Dieu qui habite et règne dans les cieux (Cfr. « Notre Père qui êtes aux cieux »). « Dieu des cieux » a le même sens que « Dieux des armées » (célestes), c'est-à-dire des constellations et des hiérarchies angéliques. Cette locution se retrouve dans la Genèse (XXIV, 7); mais il paraît qu'elle devint plus habituelle au temps de la Captivité (Esdr. I, 2; VI, 10; VII, 12, 21; Néhém. I, 5 ; II, 4). Elle est employée par opposition aux dieux babyloniens, parmi lesquels étaient compris les cieux, le soleil, la lune et tous les corps célestes. Le mot *šemaiia'* est un pluriel emphatique de שְׁמַיִן, qui, comme le duel hébreu *šamaim*, n'a pas de singulier. — [s] Ou : afin qu'ils (Arioch et ses employés) ne fissent pas périr, ne perdissent pas Daniel, etc. Faisons remarquer que Daniel met toute son espérance dans la prière. Il a aussi été amené à nous faire connaître trois autres moments de sa vie où il adressa à Dieu d'ardentes prières (Cfr. ch. VI, 10; IX, 3-19; X. 2).

Alors le secret fut révélé à Daniel dans une vision de la nuit[t], et Daniel bénit le Dieu des cieux.

[t] L'auteur ne dit pas qu'il soit ici question d'une vision en songe. Daniel et ses compagnons passèrent la nuit en prières; et Dieu révéla le secret du roi à Daniel dans une vision qui paraît lui avoir été accordée pendant qu'il veillait. D'autres éxégètes pensent que Daniel reçut la révélation divine pendant son sommeil, et qu'il fit la prière à son réveil. Quoiqu'il en soit, le texte nous apprend que Dieu éleva l'âme de son missionnaire à la hauteur d'une vision surnaturelle du songe qui préoccupait Nabuchodonosor. Du reste, rien n'autorise Hitzig à supposer que Daniel eut, par hasard, le même songe que le roi ; et c'est en vain que ce critique cherche, dans cette coïncidence, une impossibilité psychologique. Rien ne l'autorise, dès lors, à

mettre en doute le caractère historique du récit. Le hasard qui découvrit à Daniel le songe du roi porte un autre nom.

20. Daniel répondit [u] et dit : Que le nom de Dieu [v] soit [x] béni d'éternité et jusqu'en éternité [y] ; car sagesse et puissance [z] (tout) cela est à lui.

[u] *Répondit* (à Dieu) *et dit*. En effet, on peut admettre, avec Keil, que Daniel *répondit* par des actions de grâces à la révélation que Dieu lui avait faite. Il en est de même dans Job (III, 2). On pourrait donc laisser ici à ce verbe le sens ordinaire. Il est vrai, du reste, que « outre le sens de « répondre » le verbe *ḥanah* a, en araméen et en hébreu, le sens de « commencer à parler » (Cfr. Isaïe XIV, 10 ; Zach. I, 10 ; III, 4). Ainsi, Cahen a pu traduire : « Il commença... » ; car ce verbe a aussi le sens d'adresser la parole, d'ouvrir la bouche (Cfr. *aperiens os suum*). Le texte devrait se traduire ici : Ouvrant la bouche, commençant à parler ; car *ḥaneh* est un participe peal. — [v] Litt. *le Nom de lui, de Dieu*. On dit qu'il y a là un pronom suffixe anticipant, qui se rapporte au mot qui suit. Ce serait un simple chaldaïsme qui se trouve aussi en hébreu, une manière pléonastique de parler, familière aux Chaldéens. — [x] *Que... soit*, *lĕhĕvē'* (לֶהֱוֵא); troisième personne du futur, pour יֶהֱוֵא, avec un *lamed* (ל). *Lĕhĕvē'* avec un ל offre la forme d'un infinitif ; mais il est employé ici et dans d'autres passages par la troisième personne du singulier (ch. II, 28, 41, 45 ; III, 18 ; V; 29 ; IV, 22 ; VI, 3 ; Esdr, VII, 20, 26, etc.), et sous diverses formes avec la troisième personne du pluriel (לֶהֱוֹן ; cfr. ch. VI, 2, 3, 27 ; Esdr. VI, 10 ; VII, 25) ; et au féminin (ch. V, 17). Beer a regardé ce préfixe comme un idiotisme propre au langage hébréo-araméen de ce temps-là, et il le compare au *lam* ajouté au futur avec le sens de *ut* (*Inscriptiones et papyri veteres semitici*, etc. P. I, p. 18 et ss.). Maurer est de cet avis (p. 84-87). En somme, le ל remplace le י du futur dans les cas dont nous avons parlé. Mais ce futur a quelquefois la valeur d'un subjonctif, d'un optatif ou d'un impératif. Il admet, en un mot, toutes les significations que le futur possède en araméen. Dans notre passage, le sens de ce verbe revient à : « Je désire que... soit... (*mebarak*) béni » (partic. passif peal). — [y] Vulgate : *a sæculo, et usque in sæculum* c'est-à-dire sans fin (*indesinenter*). Des doxologies semblables étaient en usage avant la Captivité (P. XL, 14 ; CV, 48 ; Job. I, 21). On les retrouve aussi après cette époque (Néhém. IX, 5 ; I, Parab. XVI, 36).

— [1] La sagesse appartient à Dieu; celle des Chaldéens n'est qu'une sagesse d'emprunt, et elle est très limitée. Ils n'ont pu découvrir le secret du roi. Daniel dit de plus que Dieu a la force; et le jeune Voyant l'a d'autant mieux compris que, dans la révélation qui vient de lui être faite, il a été vivement impressionné par la manifestation de la puissance divine qui bouleverse les royaumes à son gré.

21. Et il change les temps et les âges [a]; il destitue des rois et il établit des rois; il donne la sagesse aux sages et la science aux savants [b].

[a] Les âges, c'est-à-dire les périodes et les phases de la durée des empires. C'est Dieu qui détermine et fixe leur apogée, leur déclin et leur chute. Les événements ne sont l'effet ni du hasard, ni de la fatalité. Tout vient de Dieu qui envoie, quand il lui plaît, des hommes providentiels, et qui renverse les rois quand il le veut. Daniel est dominé par l'impression que la révélation du songe de Nabuchodonosor a faite sur lui. Les successions et les changements des grandes monarchies lui font comprendre que Dieu fait concourir librement les agents libres à son action providentielle, mais de telle sorte néanmoins, que le temps et la durée, comme l'élévation et l'abaissement des empires et des états, sont absolument dans ses mains. Saint Jérôme dit très bien à ce sujet : « Non ergo miremur, si quando cernimus, et regibus reges et regnis regna succedere, quæ Dei gubernantur et mutantur, et finiuntur arbitrio. Causasque singulorum novit ille qui conditor omnium est, et sæpe malos reges patitur suscitari, ut mali malos puniant : simulque subostendit et generali disputatione præparat auditorem, somnium quod vidit esse de mutatione et successione regnorum (*hoc, loco*). » — [b] Et la science à ceux qui soignent, cultivent l'intelligence. Daniel atteste ainsi que ceux qui sont sages et savants ne le sont que par le secours de Dieu (Cfr. III Rois, III, 9-12 ; Jac. I, 5).

22. Il révèle les choses profondes et cachées [c]; il connaît ce qui est dans les ténèbres; et la lumière demeure avec lui [d].

[c] Les choses profondes, les choses qu'il est difficile de pénétrer. C'est Dieu qui provoque les découvertes des savants et qui les amène au temps fixé par lui. — [d] La lumière qui éclaire l'intelli-

gence, qui rend sage et savant, qui fait découvrir les vérités cachées dans une profonde obscurité est en Dieu et avec Dieu (Cfr. Jean, ch. 1). Par le mot *nehora'* (נְהוֹרָא), lumière, Cahen entend la « prescience » par laquelle Dieu connaît tout ce qui est caché. Mais on peut entendre ce mot de la lumière objective des intelligences. Car, quoique Dieu habite une lumière inaccessible. (I, Timoth. VI, 16), il n'en est pas moins, sous certains rapports, la lumière intelligible (cfr. I, Cor. V, 8 ; Jean I, 9 ; I Jean I, 6), la lumière universelle, éternelle et immuable, qui « éclaire tout homme qui vient dans ce monde. » Dieu en est le maître et le dispensateur.

23. Dieu de mes pères, je te rends grâces et je te loue, parce que tu m'as donné la sagesse et la force ; et que tu m'as fait connaître ce que nous (mes compagnons et moi) t'avons demandé ; et que tu nous a dévoilé la chose du roi [e].

[e] *La chose du roi.* Le secret fut découvert au seul Daniel ; mais il attribue la révélation qui lui en a été faite à ses compagnons, qui ont imploré avec lui le secours de Dieu, et auxquels il a fait part de la grâce qui lui a été accordée.

24. C'est pourquoi Daniel entra[f] chez[g] Arioch, que le roi avait établi pour perdre les sages de Babylone ; il alla (à lui) et il lui dit : Ne fais pas périr les sages de Babylone ; introduis-moi devant le roi et j'indiquerai l'interprétation au roi.

[f] Entra, *ḥal* (עַל) est contracté du chaldaïque *ḥalal,* il entra, il alla, — [g] *Chez, ḥal* (עַל). Ce second *ḥal* signifie « dans » et à aussi le sens de « chez. »

25. Aussitôt, Arioch, en hâte, introduisit Daniel[h] devant le roi ; et alors il lui dit : J'ai trouvé, parmi les fils de la Captivité de Juda[i], un homme qui fera connaître l'interprétation au roi[k].

[h] *Ledaniel.* Le ל indique souvent l'accusatif en araméen (Cfr. vs. 34, 35, 48, 49). — [i] Le mot Juda indique ici la contrée, le pays qui formait un royaume connu sous ce nom. En distinguant Daniel des autres sages, de la corporation dont il faisait partie,

Arioch veut peut-être montrer au roi qu'il s'est donné beaucoup de peine, et qu'il a fini par trouver chez un étranger une faculté divinatoire d'un ordre supérieur. Peut-être aussi n'a-t-il voulu que flatter le roi, et lui rappeler qu'il avait lui-même reconnu la supériorité de l'homme qu'il lui présente, dans les examens qu'il lui avait fait subir quelques mois auparavant (I, 18-20). — [k]Rosenmüller a objecté que, dans le récit de cette introduction de Daniel auprès du roi par Arioch, l'auteur du livre paraît avoir oublié que, d'après le verset 16, Daniel avait déjà été reçu par le roi (p. 102). Mais il est facile de voir que ce n'est par l'auteur qui oublie ce fait : c'est seulement Arioch qui néglige de le mentionner. Ce fonctionnaire devait tout naturellement se préoccuper de se faire valoir et de grandir dans l'estime du roi; et c'est pourquoi il dit : « J'ai trouvé un homme. » Une connaissance élémentaire du cœur humain aurait donc suffi pour empêcher Reuss d'adopter et de reproduire l'objection suivante (p. 235) : « Ne dirait-on pas que personne à la cour, sans en excepter le roi, ne connaissait ce Daniel, et qu'il paraîtrait ici pour la première fois ? Aryok, qui tout à l'heure voulait le tuer comme membre du corps des mages, ne le qualifie ici que comme un étranger déporté. C'est à ce même point de vue qu'il faudra juger la question du roi. » La « question du roi » nous occupera plus loin. La conduite d'Arioch a été déjà expliquée tout naturellement : il a agi en courtisan et comme agissent trop souvent les hommes qui entourent les princes.

On ajoute que, au verset 16, Daniel s'est de lui-même présenté au roi, sans l'entremise d'Arioch, et qu'on ne voit pas pourquoi ici, c'est le chef des exécuteurs qui l'introduit. Nous répondrons d'abord que, au verset indiqué, l'auteur ne dit pas que Daniel ne fut pas introduit chez le roi par Arioch. Nous apprenons là tout simplement que Daniel entra chez le roi et qu'il fut bien accueilli. D'ailleurs, Daniel aurait pu avoir ses entrées chez le roi à certaines heures du jour et avoir besoin d'un introducteur à une heure trop matinale (1). D'un autre côté, Daniel ne devait-il pas aller droit à Arioch, afin de ne pas le blesser et afin qu'il put, en l'introduisant, se faire bien venir du roi. D'ailleurs, en agissant ainsi, Daniel se montrait reconnaissant de l'accueil qu'Arioch avait fait à sa demande.

(1) La fonction de Daniel pouvait très bien impliquer le privilège de se présenter en tout temps, sans se faire annoncer, dans les appartements publics du monarque chaldéen. On sait aujourd'hui que

D'autre part Lengerke trouve que l'auteur est coupable d'une interversion (*verkehrte Ordnung*), d'un ὕστερον πρότερον, ou d'avoir mis avant ce qui vient après ; il aurait produit là un renversement d'ordre; car il fait introduire Daniel chez le roi par Arioch avant que celui-ci ait annoncé l'interprète qu'il a découvert et fait connaître qui il était (p. 72). En un mot, Daniel aurait mis la charrue avant les bœufs. Cette méthode est sans doute dans les habitudes de la « savante » Critique. Mais il est facile de voir que Daniel agit tout autrement, et se contente de raconter ce qui s'est passé. Arioch qui était un des confidents du roi ne pouvait-il pas amener Daniel avec lui et dire à Nabuchodonosor : J'ai trouvé le devin que vous attendez ; le voilà ; c'est un des captifs de la Judée ? Mais Lengerke à décidé qu'il devait en être autrement, qu'Arioch aurait dû d'abord annoncer Daniel ; dire ce qu'il était, et puis venir le prendre et le conduire devant le roi. Il est cependant facile de comprendre qu'Arioch devait se presser de conduire Daniel auprès de Nabuchodonosor. Celui-ci attendait avec impatience le résultat du délai qu'il avait accordé. Dès lors, il était du devoir d'Arioch de supprimer les formalités inutiles de l'étiquette, et de montrer qu'il a voulu se preoccuper avant tout de donner satisfaction au désir du roi. Lengerke cite, d'ailleurs, lui-même, un passage de Polychronius, commentateur grec, qui s'étend sur l'usage de cet ordre renversé (*verkehrte Ordnung*), et qui l'explique. D'ailleurs, il faut tenir compte des rapports, peut-être familiers, d'Arioch avec le roi, et de la bienveillance que celui-ci avait manifestée à Daniel. Il n'est donc guère possible de tirer de tout cela une objection sérieuse contre l'authenticité du livre de Daniel. Ce serait se noyer dans une goutte d'eau.

les palais assyriens et babyloniens, comme les palais actuels des rois orientaux, comprenaient trois parties : le *harem* ou habitation privée, le *sélamlik* (logement destiné aux réceptions) et la partie commune pour les services généraux du palais. Cette division remonte à la plus haute antiquité, car de Sarzec vient de la découvrir dans le grand édifice chaldéen de Tello (l'ancienne Sirpoula) (Voy. *Introd*. p. 16). Ainsi Daniel pouvait très bien aller trouver le roi pour son service, lorsqu'il était dans la partie du palais consacrée aux affaires administratives, et ne pouvoir pénétrer dans le gynécée, que conduit par des hommes qui vivaient dans l'intimité du roi. C'est ainsi que les sept grands seigneurs qui, après la mort de Cambyse, élurent Darius d'Hystape, exigèrent le privilège d'entrer chez le roi sans se faire introduire, si ce n'est lorsqu'il était dans le lieu réservé aux femmes.

Lengerke et Hitzig auraient aussi voulu qu'Arioch rappelât au roi que Daniel-Balthasar lui avait demandé un délai et que ce délai avait abouti à un bon résultat. Mais, si ces critiques avaient un tant soit peu de flair, ils auraient bien vite compris que ces détails n'intéressaient pas du tout Arioch. C'est un homme de cour qui cherche, tout naturellement, à se faire bien venir auprès du roi. La pensée qui préoccupe cet officier du palais, c'est de se donner les gants de la découverte de Daniel. Arioch n'aura pas, il est vrai, découvert le secret du roi, mais il aura la gloire d'avoir découvert celui qui va indiquer le songe et qui saura l'interpréter. Ainsi, il est évident que Daniel reproduit exactement les paroles d'Arioch. C'est ainsi que ce courtisan a dû parler et a parlé.

26. Le roi répondit et dit à Daniel, dont le nom était Balthasar[1] : Es-tu capable de me faire connaître le songe que j'ai vu et son interprétation[m] ?

[1] Pour le nom de *Balša'ṣṣar*, voy. *Introd.* p. 147. Le surnom de Daniel est rapporté ici pour rappeler que c'était sous ce nom qu'il était connu du roi et qu'il avait obtenu d'être remarqué. — [m] Le roi demande à Daniel s'il se sent capable de retrouver le sujet du songe. Cette question n'autorise pas à supposer que le roi ne connaissait pas encore Daniel. Elle montre seulement que Nabuchodonosor est étonné de voir qu'un jeune homme s'offrit pour lui découvrir un secret que les sages les plus célèbres de la Babylonie n'avaient pu lui faire connaître. D'un autre côté, cette interrogation pourrait bien être l'expression, non pas d'un doute, mais d'un mouvement de joie et de satisfaction.

27. Daniel répondit au roi et dit : Le secret, dont le roi s'enquiert, les *ḥakkîmîn*[n] les *'ašfîn*[o], les *ḥarṭummîn*, les *gazrîn*[p] ne peuvent le découvrir au roi[q].

[n] *Les ḥakkîmîn* : Ce mot exprime l'ensemble de toutes les classes des lettrés, des savants et des devins. — [o] *Les 'ašfîn* sont les *'aššafîn* mentionnés ailleurs (I, 20 et II, 2). — [p] *Les gazrîn.* Nous ne savons si ce nom désigne une des classes déjà mentionnées au verset 2, ou s'il s'agit d'une section d'une de ces classes. On a cru que les *gazrîn* sont les *mekaššfîm* du second verset de ce deuxième chapitre. Mais nous ne savons rien de certain à ce sujet. Au point de vue étymologique, on peut dire que *gazrîn* est un subs-

tantif participial de *gezar* (גְּזַר, couper, diviser). En se basant sur cette signification, quelques commentateurs ont pensé que ces personnages étaient des astrologues qui divisaient le ciel en sections, chacune ayant, d'après leur dire, une signification différente et annonçant l'avenir. Isaïe parle de ces partageurs du ciel (XLVII, 13) (Voy. Brüker. *Histor. philos*, et Gesenius, sur Isaïe, p. 358). On a des modèles de ce genre de division. Mais la même étymologie a conduit aussi à une catégorie différente de devins, aux aruspices (*a secandis inspiciendisque victimarum extis*), qui coupaient et examinaient les entrailles des victimes. Saint Jérôme a rendu ce mot par *haruspices* (Pro *haruspicibus*, quod nos vertimus, in Hebræo *Gazarenos* habet, quod solus Symmachus θυὰς *interpretatus est*). Ce dernier traducteur pensait qu'il s'agit là de ceux que les Grecs nommaient ἡπατοσκόπους qui consultaient les entrailles des victimes et s'en servaient pour connaître l'avenir. D'après Saadia, les *gazrin* étaient des princes qui coupaient, c'est-à-dire décidaient les affaires du royaume. Chez les rabbins, *gazera* signifie le sort, le Destin (Cfr. Parques). Les LXX et Théodotion ont trouvé plus simple de convertir les *gazrin* en Gazaréniens (Γαζαρηνοί). Ils ont peut-être cru que cet ordre de sages portait un nom ethnique analogue à celui des Casdim. Peut-être ce nom n'indiquait-il qu'une sous-classe.

q Daniel excuse les mages auprès du roi, en lui rappelant qu'il leur avait demandé une chose au-dessus des forces humaines et en dehors du pouvoir de leurs dieux. En même temps, il prépare ainsi l'esprit de Nabuchodonosor, et il l'amène à reconnaître la supériorité du Dieu d'Israël. Von Lengerke ne pouvait laisser passer l'occasion de répéter, ici et ailleurs, que tout le but de ce récit est fait, d'après un dessein préconçu, d'inculquer les vérités morales qu'il renferme. Nous avons déjà répondu à cette manie qui conduirait à nier tous les faits historiques parce qu'on peut y trouver des leçons, et nous avons vu que celles qu'on tire d'un fait ne détruisent pas la réalité de ce fait (*Introd.*, p. 188 et ss.).

28. Mais il y a un Dieu dans les cieux [r], qui révèle les secrets, et il a fait connaître au roi Nabuchodonosor ce qui doit arriver [s] dans les temps futurs [t] : ton songe ou les visions de ta tête [u] sur ta couche, le voici :

r Daniel distingue ainsi son Dieu des prétendus dieux, des corps

célestes et des idoles que Nabuchodonosor adorait. Ce ne sont pas ces dieux-là qui révèleraient les secrets de l'avenir, les choses contingentes futures, les choses qui s'accomplissent avec le concours libre des volontés humaines. Daniel reconnaît, du reste, que le songe de Nabuchodonosor contenait une révélation divine. Une communication du vrai Dieu est adressée à ce roi païen [Voy. *Introd.*, p. 565]. — [5] *Ce qui sera* [*mâh dî lĕhĕvē'*]. — [6] Les temps futurs, *'aḥariṯ yomaïia'*. Le mot *'aḥar* (אַחַר) signifie « après, derrière, ensuite ; » *'aḥariṯ* se traduit par « fin, suite, extrémité, avenir. » L'expression employée ici peut se traduire par « les temps (qui viennent) après, » « les temps à venir, » *in temporibus posteris*, *in posteritate dierum* (Cfr. Genèse, XLIX, 1, 1; Nombres, XXIV, 14). La Vulgate traduit d'une façon équivoque : *in novissimis temporibus*, c'est-à-dire, comme Carrières traduit : « dans les derniers temps. » Il est vrai que *novissimus* signifie très nouveau, très récent, dernier, extrême ; mais cet adjectif ne rend pas le sens de l'araméen *'aḥariṯ*. L'expression de Daniel ne signifie pas « dans les derniers jours, » ni « à la fin des jours, à la fin des temps. » Il n'a pas l'intention de désigner ici spécialement la période messianique ; le songe embrasse toute une période qui commence au règne de Nabuchodonosor, et dont le prophète n'indique pas ici la fin. — [7] Ton songe, c'est-à dire les visions de ta tête (*prius declaratur per posterius*). Daniel appelle ces visions des « visions de la tête, » parce qu'elles ne sont pas motivées par des objets extérieurs, étrangers au cerveau, mais par des formes de cet organe qui occupent le sens de la vue. Les conceptions ou notions du rêve sont d'ordinaire formées par la sensitivité à demi-éveillée, avec la participation de la mémoire et de l'imagination, qui travaillent à l'aide du cerveau. Dans le cas présent, le songe était dû à l'action divine, qui agissait sur le cerveau de Nabuchodonosor et lui procurait des « visions de tête. »

29. Toi, ô roi, sur ta couche tes pensées se portaient sur ce qui sera après ceci [1] ; et Celui qui révèle les secrets t'a fait connaître ce qui sera.

[1] Ces paroles semblent indiquer que Nabuchodonosor, avant de s'endormir, s'était préoccupé du sort réservé à sa famille, à sa dynastie. Des pensées relatives à la durée de son empire s'étaient produites dans son esprit : il s'était demandé ce qui serait après ce qui était ; il eut été heureux d'apprendre que l'empire baby-

lonien n'aurait pas le sort de l'empire assyrien. Ses conquêtes, sa gloire, son règne étaient des objets qui attiraient ses méditations ; et Nabuchodonosor devait bien se poser quelquefois la question que tout homme, digne de ce nom, ne manque pas de se poser souvent, à propos de sa destinée personnelle : Et après ?

30. Et moi[u] ! — non par une sagesse que j'aie en moi au-dessus de tous les vivants[x], — ce secret m'a aussi été révélé; afin que l'interprétation fut indiquée au roi[y], et que tu connusses les pensées de ton cœur[z].

[u] *Et moi*, *ve'anah* (chald. אֲנָה, moi), en ce qui me concerne... Daniel indique ici la part qui lui est faite. Dans le verset précédent, il avait montré la part du roi, par ce mot : Toi ! (*'ant* אַנְתְּ), c'est-à-dire, en ce qui te concerne. — [x] Vivants, pour « hommes. » — [y] Litt. afin qu'ils fissent connaître ; ou : afin qu'on fit connaître. Mais la 3e personne du pluriel employée avec un sujet indéfini équivaut à un passif; et ainsi la Vulgate a très bien traduit : *ut interpretatio regi manifesta fieret.* — [z] De ton cœur, *libbak* (לִבְבָךְ). Il s'agissait de visions qui préoccupaient le roi, non pas seulement au point de vue théorique, mais surtout au point de vue pratique, au point de vue de ses affections, de ses passions.

31. Toi, ô roi, tu regardais[a]; et voilà ! une[b] grande statue[c]; cette statue (était) élevée, et sa splendeur extraordinaire : elle se tenait debout devant toi, et son aspect[d] était terrible.

[a] Littér. tu étais regardant. Cette locution indique la continuité de l'action pendant un certain temps. — [b] Une, *ḥad* (חַד). Cet adjectif numéral équivaut ici à un pronom indéfini (*quoddam*); une statue. Ce mot pourrait aussi indiquer que la statue était *une* ou que, quoique offrant divers tableaux, elle formait un seul tout. — [c] Statue, *ẓalma'* (Cfr. hébreu צֶלֶם, ombre, image, figure, idole). Il s'agit d'une statue représentant un homme ; c'était une statue colossale et composée de matériaux divers. De plus, cette statue gigantesque brillait étrangement à cause des matériaux qui la composaient. — [d] Son aspect, son air, son apparence. La Vulgate traduit : *intuitus ejus erat terribilis* ; et Carrières : son regard était terrible.

32. Cette statue était (ainsi)[e] : sa tête (était) d'or pur[f] ; sa poitrine[g] et ses bras d'argent ; son ventre[h] et les cuisses d'airain ;

[e] Daniel reconstruit l'objet dont un souvenir vague et confus préoccupait Nabuchodonosor. Le Voyant rétablit l'image qui avait été projetée dans le champ du rêve. Dans l'esprit du roi, l'image de la statue ne conservait rien qui fut net et significatif ; mais lorsque Daniel eut dessiné les traits qui n'étaient qu'altérés, le roi put comprendre l'intégrité et la netteté des signes révélateurs. — [f] Littér. d'or bon (aram. *tab*). — [g] Proprement, des poitrines (*ḥadôhi*), pour chaque côté de la poitrine. — [h] *Meḥôhi*, ses entrailles : ce substantif se prend pour « ventre. »

33. Ses jambes (étaient) de fer ; ses pieds, en partie de fer et en partie d'argile.

34. Tu regardais[h] jusqu'à ce qu'une pierre fut coupée[i], sans mains[k] ; et elle frappa la statue sur ses pieds de fer et d'argile, et elle les mit en pièces.

[h] Tu regardais ; proprement, tu étais regardant, c'est-à dire tu continuais à regarder. — [i] Le verset suivant nous apprend que cette pierre fut coupée d'une montagne. Ainsi, il faut sous-entendre *mittoura'* (de la montagne), comme le verset 45 l'indique. Les LXX, Théodotion et la Vulgate expriment ici ce mot qui devait se trouver dans leurs exemplaires. La statue doit être supposée dans une vallée auprès d'une montagne. — [k] La pierre se détache « sans mains » c'est-à dire sans aucun travail humain, sans l'intervention des forces de la nature ou d'un pouvoir humain quelconque, uniquement sous l'action surnaturelle et divine (Cfr. VIII, 25 ; Job, XXXIV, 20 ; Lament. IV, 6 ; Hébr. IX, 11). La « main » est le symbole du « pouvoir, de la puissance. »

35. Alors le fer, l'argile, l'airain, l'argent et l'or furent broyés ensemble, et devinrent comme la menue paille[b] de l'aire en été ; et le vent les emporta ; et il n'y en eut plus de trace ; et la pierre qui avait frappé la statue devint une montagne considérable et remplit toute la terre.

b On traduit le mot araméen *ḥour* (עוּר) par « menue paille, » mais c'est le mot hébreu עוֹר, peau. Il s'agit ici de la pellicule qui recouvre les grains de blé, la balle (*gluma*).

36. C'est le songe[m]; et nous en dirons[n] l'interprétation au roi.

m Littér. cela (est) le songe. — n *Nous dirons ne'mar* (נֵאמַר). Cette première personne du pluriel n'indique pas un *pluralis majestatis*. Daniel ne l'aurait pas employé pour se désigner lui-même dans cette circonstance. Il s'en sert plutôt par modestie, comme l'observe Aben-Ezra. Daniel veut que le roi englobe dans sa reconnaissance les amis qui ont prié avec lui (vs. 25). Nous croirions même plus volontiers qu'il veut indiquer par cette expression qu'il parle au nom de tous les sages de Babylone. Il demande ainsi indirectement leur grâce à Nabuchodonosor.

37. Toi, ô roi, (tu es) roi des rois, car[o] le Dieu du ciel t'a donné royauté, force, puissance et gloire[p].

o Le mot du texte *di* (דִּי) peut se rendre par « car, puisque, parce que. » On peut aussi le prendre pour un pronom relatif qui, joint à *lak* (לָךְ), placé à la fin de la phrase, aurait le sens de « à qui » : le roi... a qui le Dieu du ciel. » — p Daniel rappelle au roi que tout lui vient de Dieu. Le prophète accorde au roi le titre et les qualités qu'il possède, mais il ne le flatte pas. Il emploie le style officiel, convenu, des souverains de Babylone et de Ninive. Ainsi Sargon, roi d'Assyrie, débute en ces termes dans la grande inscription de Khorsabad : « Sargon, le grand roi, le roi puissant, roi des légions, roi d'Assyrie, vicaire des dieux à Babylone, roi des Soumirs et des Accads, favori des grands dieux. Les dieux Assour, Nebo et Mérodach m'ont conféré la royauté des nations... Les grands dieux... m'ont accordé sur tous les rois l'exercice de ma souveraineté... » Ce monarque énumère ensuite de nombreuses populations qu'il a soumises. Sennachérib prend les titres de *šaru kisati* (roi des nations) et de *šaru kip rat arbati* (roi des quatre races). Du temps de Nabuchodonosor, l'empire assyrien avait été, il est vrai, partagé entre les Mèdes et les Babyloniens, mais les rois de Babylone ne s'en regardaient pas moins comme les héritiers de Sargon, d'Assurbanipal et de Sennachérib. Ce fut même comme successeurs des rois de Ninive que les rois babyloniens s'attribuaient des

droits sur les peuples du Midi, et qu'ils purent attaquer les rois d'Egypte avec quelque ombre de justice. Nabuchodonosor prétendait régner des confins du Thibet aux extrêmes limites de l'Egypte, et du golfe Persique aux dernières plages caspiennes comme aussi sur les cités grecques de la Propontide (Voy. *Introd.*, pp. 440-441, 451-454). Les rois de Perse, qui adoptèrent les institutions assyrio-chaldéennes, ont aussi pris aux rois de Babylone les titres de « grand roi » et de « roi des rois. » Dans l'Inscription quadrilingue de Suez on lit, en perse, en médo-scythique, en assyrien et en égyptien, le passage suivant : « Je suis Darius, grand roi, roi des pays où tant de langues se parlent, roi de cette vaste terre, au loin et de près, fils d'Hystaspe, Achéménide, etc. » Le titre de « roi des rois » que prenait Nabuchodonosor lui convenait réellement. Nous savons qu'il avait alors sous sa domination le roi de Judée, les rois ou chefs des tribus syriennes, et que sans doute aussi, après la bataille de Carchémis, le roi d'Egypte était devenu son tributaire.

38. Et partout où habitent les enfants des hommes[q]. Il a donné en ta main les animaux de la campagne[r] et les oiseaux du ciel[s]; et il t'a fait dominer sur eux tous : tu es cette tête d'or[t].

q Les « fils des hommes, » pour les « hommes. » — r La campagne, *bara'*(בָּרָא), emphat. pour בַּר, champ. Toutefois, ce mot paraît avoir ici le sens de « désert, « c est-à-dire « lieu destitué, » de maisons, d'habitants (de בָּרַר, *inanis fuit*) ou « lieu séparé » (de la même racine, qui a aussi le sens de *separavit*). — s En effet, les animaux de tous les pays affluaient à Babylone. Nabuchodonosor avait des animaux de l'Inde, de l'Afrique septentrionale ou équatoriale, de l'Asie orientale, des îles de la Grèce, de l'ouest et du nord de l'Europe, par les relations politiques ou par l'intermédiaire des commerçants, comme en avaient eues jadis le roi Salomon. On sait que les rois d'Assyrie, en pillant l'Egypte et l'Ethiopie et s'emparant de l'or, de l'argent, des métaux et des pierres précieuses, enlevaient aussi des butins composés d'animaux provenant de ces contrées : des éléphants, des singes. Dans un monument connu sous le nom d'*Obélisque de Nimroud*, on trouve une inscription où Salmanasar s'exprime ainsi : « J'ai perçu comme tributs de l'Egypte, des chameaux à double bosse, un bœuf du fleuve Sakeya, un cheval des *pirāt*, des *baziāt*, des *udumi*. Les bas-reliefs offrent un éléphant, un chameau à

double bosse, un rhinocéros, un hippopotame et des singes. Ce bœuf paraît être l'éléphant ; le cheval des *pirat* serait l'hippopotame ; les *baziat* des rhinocéros et les *udumi*, des singes. Dans un autre fragment, un roi ninivite parle d'un tribut provenant de l'Egypte, dans lequel se trouvaient un crocodile et des animaux marins. Le roi les faisait élever dans son parc.

[1] Après avoir rappelé à Nabuchodonosor qu'il tient son royaume et toute sa puissance du Dieu du ciel, après avoir énuméré quelques-uns des bienfaits que le roi des Chaldéens a reçus de Dieu, Daniel personnifie dans ce roi toute la monarchie babylonienne, ainsi que le montre la suite du texte. La « tête d'or » rappelle l'épithète de dorée (מַדְהֵבָה) qu'Isaïe (ch. XIV, 4) donne à Babylone, et par laquelle il exprime l'éclat majestueux de son roi et ses immenses richesses. Jérémie offre la même idée lorsqu'il compare Babylone à une « coupe d'or. »

L'empire universel et la royauté de toute la terre des rois de Babylone. — L'empire de Nabuchodosor est décrit comme embrassant toute la terre, et, en effet, les rois de Babylone, comme ceux de Nivive, se considéraient comme les maîtres du monde. Dans leurs inscriptions, les rois d'Assyrie, qui considéraient Assur comme le « père des dieux », ne manquent pas de lui attribuer leur empire universel. Un de ces rois dit : « Assur a élevé mes soldats sur toute habitation dans les régions. Depuis la mer supérieure du soleil couchant jusqu'à la mer inférieure du soleil levant, j'ai assujetti à mes pieds la totalité des races noires. » (*Taylor Cylinder*, col. 12 et 13). On lit encore ailleurs : « Assur, père des dieux, m'a élevé haut parmi tous les rois et sur toute habitation dans les régions » (*Mémorial Tablet*, lign. 3 et 4). Dans l'inscription des Taureaux de Khorsabad, Sargon dit que les dieux ont propagé son nom glorieux « jusqu'aux confins de la terre. » On sait d'ailleurs que le titre de « roi des quatre régions » fait partie du protocole des rois assyriens et chaldeens. Ils se regardaient donc comme rois des régions correspondantes aux quatre régions du ciel ou aux quatre points cardinaux. De là vint l'usage des rois assyriens, babyloniens et perses de regarder leur empire comme universel. Ces rois se croyaient de fait et de droit rois de toute la terre. A l'époque de Daniel, Nabuchodonosor représentait l'empire souverain et universel du monde. Ce monarque considère Babylone comme le milieu de la terre (ch. IV, 7-11) ; et au chapitre III (96) il publie un décret qu'il adresse « à toutes les nations sur toute la terre. » A l'exemple des rois de Ninive et de Babylone, Cyrus se donna aussi le titre de « roi

du monde. » C'est aussi peut-être par suite d'anciennes relations de la Chine avec les grands empires de l'Asie centrale, que l'empereur des Célestes prend les titres superbes de « fils du Ciel » et d' « unique gouverneur de la terre. »

Il convient de remarquer aussi que Babylone était un grand entrepôt commercial. Une partie du commerce des Babyloniens se faisait par mer jusqu'à l'Inde, comme l'indique très bien une inscription trouvée à Mughéir (1). Des caravanes se rendaient à Bactres et de là dans la Sérique (2). Des mar-

(1) **Babylone et l'Inde.** — Les courtiers de l'Inde arrivaient en barques par le golfe Persique et l'Euphrate jusqu'à Babylone. Plus tard, Nabuchodonosor créa le « Canal royal » de Pallacopas, qui permit à sa capitale de devenir un entrepôt encore plus important des richesses de l'Inde. Aujourd'hui, le fleuve et le canal ne sont plus navigables et ce déssèchement a été une des causes de l'abandon de cette ville. Le Seigneur avait dit : « Je sècherai la mer de Babylone, je tarirai ses eaux, et Babylone sera un monceau de ruines, la demeure des bêtes sauvages; nul n'y habitera. »

(2) **Rapports de la Chine avec l'Assyrie et la Babylonie.** — Les annales chinoises attestent que l'an 1400 avant notre ère, la Chine était encore presque déserte, et que ses habitants étaient nomades, et avaient pour demeures des cabanes ou des trous de rochers. A cette époque, au contraire, la Babylonie et l'Assyrie étaient des contrées qui avaient vu se développer les sciences et les arts. Aussi sommes-nous amenés à nous demander si la civilisation chinoise ne doit rien aux grands empires de l'Asie antérieure. A une époque très reculée, des colonies qui avaient participé aux lumières de la plus ancienne civilisation ne sont-elles pas parties du centre de l'Asie pour aller se répandre dans les contrées du Thibet et de l'Asie orientale ? A cette qnestion nous croyons que l'on peut répondre affirmativement.

Déja de Guignes avait indiqué des traces d'anciennes relations entre la Chine et l'Occident. Cette observation n'a pu que recevoir des developpements nouveaux. On sait que les traditions historiques les plus diverses s'accordent à placer le berceau civilisé de la race humaine dans les régions de l'Asie situées à l'ouest et à l'est de la mer Caspienne, jusqu'aux monts célestes des Chinois (*Thiân chân*), Pauthier a très-bien constaté que la tradition chinoise exprime le même sentiment. « Un fait, dit ce sinologue, qu'il est bon de remarquer, c'est que les historiens chinois font venir plusieurs inventeurs des arts et des sciences, sous le premier souverain historique, de pays situés à l'Occident de la Chine, près du mont *Kuen-lûn*, que les Indiens nomment *Mérou*, dans les flancs duquel le grand fleuve *Hoang-ho* prend sa source... Ce qui confirme cette supposition, c'est que la cour des premiers empereurs chinois était placée dans les provinces occidentales voisines des montagnes

chands arrivaient aussi à Babylone des côtes de l'Asie Mineure, des îles de la Méditerranée, des possessions phéniciennes, de

du Thibet » (*Chine ancienne*, p. 29). Divers savants, ont du reste, pensé que les Chinois avaient emprunté leur science astronomique aux Chaldéens, et il faut reconnaître également que tous les traits des caractères chinois sont terminés en pointe et semblables aux traits de l'écriture cunéiforme de Babylone et de Ninive. A en juger d'après les apparences, on pourrait croire aussi que la Chine a emprunté aux Assyrio-Babyloniens ses enceintes de murs énormes et construits en briques séchées au soleil, ses tours à plusieurs étages, etc., etc.

Il ne serait donc pas étonnant que, après quelqu'une de ces révolutions qui ont si souvent remué les contrées assyrio-chaldéennes, des chefs qui n'ont pas voulu subir le joug du vainqueur soient allés s'établir en Orient, vers le Thibet et vers la Chine. De sorte que la civilisation antique de ce dernier pays aurait des origines assyriennes. Mais ces preuves ne sont pas les seules. On peut constater, en effet, que le commerce de Babylone s'étendait jusqu'en Chine. Ainsi, le nom de la soie de pinne-marine (en chinois *cho-cho*), était à peu près le même que celui d'une étoffe précieuse mentionnée par Ezéchiel. Les commentateurs n'ont pas su la déterminer, mais elle se trouve assimilée au coton et à la soie. Cette conformité de signification et de consonnance entre deux mots assez singuliers suffirait pour faire soupçonner quelques rapports entre les deux peuples. D'un autre côté, quelques érudits ont pensé que, si les fameux vases murrhins n'étaient pas en porcelaine de Chine, ils étaient en pierre d'*Yu*, sorte d'agathe particulière à cette contrée. D'après ces rapprochements et d'après une foule d'autres indices que nous ne pouvons rapporter ici, nous croyons donc pouvoir présumer que les Chinois ont eu quelque commerce, d'abord avec les anciens empires de l'Asie, ensuite avec les Phéniciens, puis avec les Grecs et avec les Romains. Les annales de la Chine nous apprennent que vers l'an 1000 avant notre ère, la Chine avait des relations poliques avec les grandes monarchies de l'Asie. Des relations de ce genre sont constatées dans la légende de *Mou vang*, un des rois de la Chine qui alla, à dos d'un rapide coursier, visiter la « Mère du roi de l'Occident. » Ce voyage n'aurait pas eu lieu antérieurement à l'an 1000 avant Jésus-Christ. Il aurait coïncidé avec un grand développement de la puissance assyrienne. D'un autre côté, il convient de remarquer que ces rapports commerciaux ou politiques ont dû amener les souverains à se faire réciproquement des présents qui, comme nous l'expliquerons plus loin, ont été très facilement considérés comme des tributs, et, par suite, ceux qui en offraient aux rois d'Assyrie et de Chaldée passaient pour leurs vassaux ou pour leurs sujets. A ce point de vue, Nabuchodonosor pouvait se regarder comme suzerain des empereurs de la Chine.

l'Espagne, des îles Cassitérides, de l'Egypte, de l'Ethiopie, de l'Arabie et du pays des Celtes (1).

(1) **Rapports commerciaux des Assyrio-Babyloniens et des Celtes.** — Les érudits des temps modernes ne se sont guère préoccupés de savoir s'il avait existé des communications entre les Celtes et les peuples de l'Assyrie et de la Babylonie. Cependant, il est facile de comprendre que les Celtes, émigrant du pied du Caucase (Albanie) et de la Cimbrie primitive (Chersonèse Taurique), conservaient des relations avec leurs ancêtres et avec les frères qu'ils laissaient dans leur pays d'origine. On conçoit aussi aisément que ceux-ci aient été en rapport avec l'Assyrie. Il est, en effet, prouvé que, dès les temps les plus reculés, il y avait des relations commerciales entre les contrées du Pont-Euxin et les bords de la Vistule, et on sait de plus, aujourd'hui, que «les Assyriens avaient déjà au dixième siècle avant l'ère chrétienne, des communications indirectes par des caravanes intermédiaires» avec les contrées voisines de ce fleuve, ainsi qu'Oppert l'a reconnu (p. 5) dans un travail dont nous allons nous occuper.

Contrée située vers le point culminant de l'étoile polaire connue des Assyriens. — Dans une inscription d'un roi ninivite qui règnait vers cette époque, le docte assyriologue du collège de France, a trouvé, avec des récits d'acquisition d'animaux et de cadeaux reçus, un passage qui nous offre une preuve des rapports des Sémites des bords du Tigre avec le nord de l'Europe. Ce texte, trouvé sur un obélisque brisé (*Cuneif. Inscrip. of Western Asia*, V, I, pl. 28), a été publié et traduit par Oppert dans son *Histoire des empires de Chaldée et d'Assyrie.* Après avoir dit que sa traduction publiée en 1865 était imparfaite, le savant professeur donne la traduction suivante des lignes 13, 85 de la planche 28 : «Dans les mers des vents changeants ses caravanes pêchaient des perles, dans les mers où la Tramontane est au faite, de l'ambre jaune.» Par «les mers des vents changeants,» Oppert entend très justement, «la Mer des Moussons, la mer de l'Inde jusqu'à l'entrée du golfe persique.» La seconde mer est désignée comme la région où culmine l'étoile polaire, «l'étoile qui donne la direction,» l'étoile d'après laquelle les voyageurs réglaient, tout spécialement, leur marche vers le Nord. Oppert dit très à propos à ce sujet : «L'esprit du roi avait été frappé de la description d'une mer où le guide céleste était près du zénith, et où conséquemment on ne pouvait plus se diriger» (p. 12). En effet, les astronomes babyloniens avaient dû trouver ce phénomène bien étrange. Du reste, après avoir constaté que la mer dont il s'agit était la Baltique, le même savant a tiré, avec raison, de ce passage la conclusion suivante : «Le texte de l'ancien roi de Ninive est d'une grande importance pour l'histoire de la civilisation. Déjà dans les temps relativement reculés où ce texte fut gravé, d'anciennes relations commerciales existaient entre le nord de l'Europe et l'Asie occidentale. Rien ne nous auto-

39. Et après toi[u], s'élèvera un autre royaume[v] inférieur à toi[x]; et ensuite un autre troisième royaume, d'airain, et qui dominera sur toute la terre[y].

rise à admettre que ces relations ne remontent pas à une époque bien plus antique » (p. 15).

Or, ces contrées du nord de l'Europe qui se trouvaient ainsi en communication avec l'Assyrie, étaient alors habitées par les Celtes. Les Grecs ont, en effet, très justement donné à ces régions le nom de « contrée des Celtes. » C'est ce peuple qui occupait, dans les temps anciens, les plages de la mer Baltique, les seules où l'on ait trouvé l'ambre jaune. C'est encore ce même peuple qui a pu seul fournir aux peuples de l'Asie, l'étain et peut-être aussi la diorite.

Pour établir l'existence de rapports commerciaux entre les Celtes et les peuples de l'Asie centrale, il nous suffira donc de mentionner des faits relatifs au commerce de l'ambre, de l'étain et de la diorite.

L'ambre jaune. — On sait que le succin forma, chez les anciens, un objet de commerce très recherché. Il est reconnu également que cette substance provenait des bords de la Baltique. L'analyse chimique a démontré que les morceaux d'ambre mis au jour par les fouilles de Mycènes étaient originaires de cette mer. Hérodote, Pline et Pythéas s'accordent à nous attester que le succin venait de l'Europe septentrionale. Mais il n'est pas vrai, comme on le croit généralement, que cette substance soit d'abord venue en Orient et en Grèce par le commerce des Phéniciens. Le commerce de ces trafiquants ne se développa que plus tard. Aussi sommes-nous étonné qu'Oppert, dans sa brochure (*L'ambre jaune chez les Assyriens*), publiée en 1880, se soit contenté de mentionner les Phéniciens. Les rivages de la Baltique ont été connus plus tôt par terre que par les voyages des navigateurs. Le texte assyrien que nous venons de mentionner nous indique que l'on aboutissait alors au pays de l'ambre par des caravanes. Il est tout naturel d'en conclure que l'on allait de l'Assyrie dans le nord de l'Europe par l'entremise des Celtes qui étaient échelonnés dans ces contrées, et qui avaient, les premiers, tracé les routes commerciales qui conduisaient à la Baltique par les bassins de l'Oder, de la Vistule, du Dnieper et du Niémen. On conçoit ainsi très bien, comment, du temps de Daniel, le roi de Babylone a pu regarder les contrées celtiques comme habitées par des peuples tributaires de son empire.

Les contrées de l'étain et de la diorite. — Les Celtes qui s'étendaient jusqu'aux extrémités des Gaules et de la Grande Bretagne, fournirent aussi aux Orientaux l'étain et la diorite.

La fabrication du bronze remonte à une haute antiquité, et dès lors la découverte de l'étain qui entre dans cette composition, doit être aussi très ancienne. Les mines de Cornouailles fournissaient ce métal, qui a pu aussi être puisé dans les mines de la Saxe et de la Bohême. Les savants ont cherché d'autres contrées d'où on l'aurait

« Après toi, *batrac* (בָּתְרָךְ), c'est-à-dire, comme la suite du texte l'explique, après ton royaume, après la domination chal

extrait. Mais ils ne sont pas d'accord à ce sujet. Voici le résumé d'un compte-rendu d'une séance de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres (1886, p. 248) qui nous fait connaître l'inanité de leurs tentatives : « M. Germain Bapst déclare que, après MM. Sayce, Burnouf, G. Perrot et François Lenormant, il a cru qu'il fallait chercher au Caucase l'origine de l'étain, qui servit à fabriquer les bronzes des anciens empires de l'Egypte et de la Chaldée. Mais, depuis, ayant été à deux reprises chargés de missions scientifiques au Caucase, il a pu se convaincre par lui-même et par les témoignages des hommes les plus compétents qui ont parcouru tout le pays, qu'il n'y avait jamais eu de mines d'étain au fond du Pont-Euxin. Cela établi, il s'applique a déterminer les lieux de productions de ce métal, au temps des premières civilisations. On parle de mines d'étain qui existeraient dans le Khorassan, dans la région de Méched ; mais on n'a pu trouver personne qui les ait vues. On a supposé que des mines d'étain se cachaient dans la chaîne de l'Indokousch ; mais ces montagnes sont absolument inaccessibles aux caravanes, qui seules, dans ces temps reculés, pouvaient transporter le minerai. Enfin, sans arriver à une conclusion ferme, l'auteur propose de placer dans la presqu'île de Malacca le lieu de production de l'étain qui servit à fabriquer le bronze que nous retrouvons dans les fouilles de Troie, de Memphis et de Tello.

» M. Pavel de Courteille dit que la langue turque possède, pour désigner l'étain, un mot qui n'a été emprunté à aucune langue étrangère. Il faudrait donc s'assurer si des mines d'étain n'existeraient pas dans la région de l'Altaï, lieu d'habitation primitif de la race turque. M. Maury rappelle que, de l'aveu des archéologues les plus autorisés, les plus anciens bronzes de Chine remontent à une époque très reculée. Il est peu probable que les Chinois soient allés chercher l'étain à Malacca ; vraissemblablement ils le tiraient de l'Altaï. »

Mais rien ne permet de conjecturer qu'il y ait eu des mines d'étain dans ce dernier groupe de montagnes. Cette substance ne venait pas plus de l'Altaï que du Caucase. C'est avec raison qu'Oppert soutint, dans la discussion que nous venons de mentionner, qu'il fallait s'en tenir tout simplement au témoignage d'Hérodote (liv. III, ch. 115), d'après lequel l'ambre et l'étain sont originaires du nord-ouest de l'Europe. C'est encore, en effet, les Celtes qui transmettaient aux Assyrio-Babyloniens l'étain par des caravanes qui allaient jusqu'à la Baltique et qui le transmettaient à d'autres jusqu'au Pont-Euxin et à la mer Noire. Seulement, il faut admettre que les habitants de l'Asie ont très bien pu désigner le Caucase et l'Altaï comme des points de repère ou d'orientation qui indiquaient la route par laquelle ce métal parvenait jusqu'à eux.

Un autre article de commerce apporté en Babylonie par les Celtes

déenne. — [v] La Vulgate ajoute *argenteum* (qui sera d'argent). Le traducteur avait sans doute un exemplaire qui portait די כסף

était la diorite. Dans un Mémoire, lu à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et qui porte pour titre : *Un gisement de diorite, à propos des statues chaldéennes,* Heuzey nous ramène dans une autre contrée celtique, en Bretagne. On a remarqué que quelques inscriptions gravées sur des statues rapportées par de Sarzec, semblent indiquer que cette pierre était exploitée, recuillie par blocs au pied des falaises et apportée par mer. Ce fait avait paru anormal et on a douté de l'exactitude des traductions. Mais après avoir étudié des gisements de diorite sur la côte de Bretagne, Heuzey est convaincu que le fait mentionné par les inscriptions a été bien compris. Il n'était pas difficile à des navigateurs des côtes de l'Armorique de porter leur diorite par mer jusqu'à la Chersonèse cimbrique et de la livrer à des caravanes qui la portaient en Asie. Il est vrai que George Perrot a dit que les sculpteurs chaldéens tiraient leur diorite de la vallée du Tigre et de l'Euphrate plutôt que de la côte. Mais nous ignorons si cette pierre se trouvait au pays Babylonien.

Ce que nous avons dit suffit, d'ailleurs, pour montrer que les rois d'Assyrie et de Babylone ont pu se considérer comme les suzerains des contrées situées au nord de l'Europe.

L'usage des présents regardés comme des tributs. — D'un autre côté, il faut remarquer que l'usage de payer tribut à un souverain étranger était jadis très répandu. Les plus faibles trouvaient là un moyen de se ménager la protection du plus fort et de se racheter ainsi de ses vexations. Les rois de Ninive avaient établi chez des peuples nombreux des tributs et des impôts. Les souverains s'envoyaient aussi des présents qu'ils regardaient souvent comme des tributs. Les Mèdes, par exemple, et par suite les Perses, purent aisément passer aux yeux de Nabuchodonosor pour des tributaires. Ce prince avait épousé la fille de Cyaxare et jusqu'à la mort du roi de Babylone les rapports d'amitié furent durables entre la Médie et la Chaldée. Plus d'une fois, les Mèdes furent censés apporter les présents et les offrandes de l'Asie orientale. Les délégués des souverains ne se présentaient certainement pas devant Nabuchohonosor, sans témoigner de leur attachement au roi de Babylone, par quelques cadeaux dans le goût oriental.

Aujourd'hui, encore, en Asie, les émirs et les pachas ne reçoivent bien que ceux qui leur apportent des cadeaux. La Chine a peut-être calqué, sur ce point comme sur tant d'autres, sa conduite, relative aux tributs, sur celle des rois de Ninive et de Babylone. On sait, en effet, que l'empire du Milieu considère les autres peuples comme ses tributaires. Ainsi, lorsque Macartney se rendit à Pékin, les pavillons des bateaux avec lesquels il monta le Pei-Ho portaient, en larges caractères chinois : « Ambassadeur portant le tribut de l'Angleterre. » En réalité, la Birmanie, l'Annam, le Siam,

(d'argent). En effet, le texte mentionne l'or pour le premier royaume et l'airain pour le troisième; l'argent était sans doute indiqué pour le second. — [1] *Inférieur au tien.* Voici comment :

les îles Lieou-Kieou, le Laos et la Corée sont les pays que la Chine considère comme ses tributaires. On peut y ajouter la Hollande, qui est comprise dans la liste comme ayant reçu, en **1687**, l'ordre d'envoyer à la Chine un tribut tous les cinq ans. C'est sous ce nom de « tributaires » que ces pays sont indiqués dans le *Ta Tsing Hoei Tien* ou Recueil des statuts administratifs de l'empire, qui mentionne également les investitures conférées aux différents souverains, comme autant de précédents que la cour de Pékin évoquera selon ses besoins. En **1884**, à propos du différend franco-chinois, concernant l'Annam, le docteur Jamieson de Shanghaï, étudia les chapitres du recueil indiqué ci-dessus relatifs aux relations de la Chine avec les pays qu'elle regarde comme tributaires du Fils du Ciel. Il ressort des indications fournies par ces chapitres que l'empereur de la Chine a, dans la conscience de sa toute-puissante supériorité, pris pour des tributs les présents qui lui ont été offerts par les ambassades extraordinaires des différentes nations européenes. Si l'on en croyait les historiographes du Fils du Ciel, des tributs auraient été envoyés à la Chine par la Hollande en **1654**, par le Portugal en **1670** et en **1727**, par le pape en **1725**, par l'Angleterre en **1793**. Quant à la France, voici de quelle façons elle est traitée dans le Ta-Tsing-Hwei-Tien :

« Fa-Lau-Si (la France) s'appelle aussi Fo-Lang-Si ou Fo-Lang-Ki. Elle est située dans la mer du Sud-Ouest. Les Français ont conquis les Philippines et sont venus y vivre en grand nombre, mais le siège de leur gouvernement est resté en France. Depuis l'époque de la dynastie des Shing, les Français ont un établissement à Macao, dans le Hiang-Shan. Ils payent une redevance annuelle à la Chine, mais ils n'ont pas le droit de pénétrer dans l'intérieur du pays. La France est située à environ **50,000** *li* de la Chine. » Telle est la situation faite à la France vis-à-vis de la Chine par les historiographes de Pékin. M. Jamieson a soin de nous apprendre que, d'après le Ta-Tsing-Hwei-Tien, les nations de l'Occident n'envoient pas leurs tributs à des *époques fixes*, et que la Hollande, qui envoyait autrefois son tribut tous les cinq ans, le paye actuellement *d'une façon tout à fait irrégulière.* On a beaucoup parlé de la vassalité du roi d'Annam. Un document curieux explique en quoi consiste le tribut que ce souverain. paye à la Chine. C'est la traduction d'un passage de la *Gazette de Pékin* du **25** décembre **1880**, qui donne le compte-rendu du dernier tribut que le roi d'Annam a envoyé à l'empereur de Chine. D'après ce récit officiel, le tribut se composait de : **1°** Deux défenses d'éléphant; **2°** Deux cornes de rhinocéros ; **3°** **45** catties de noix de bétel; **4°** **45** catties de grains de paradis; **5°** **600** onces de bois de Santal; **6°** **300** onces de bois de Garrou; **7°** **100** pièces de soie indi-

Objection relative à l'infériorité de l'empire médo-perse. — L'empire de Nabuchodonosor est dit plus grand que l'empire médo-perse, parce qu'il est toujours considéré comme une continuation du royaume d'Assyrie. Lorsqu'on objecte que la monarchie de Cyrus ne pouvait pas être appelée inférieure à celle de Nabuchodonosor, on ne tient pas compte de l'état d'esprit du roi de Babylone. Ce prince s'attribuait la totalité de l'empire de Sargonides, et il ne devait dans son for intérieur, regarder le roi des Mèdes et les chefs des tribus soumis à cet empire, que comme des vassaux ; il pensait bien que plus tard lui-même ou ses descendants reprendraient les provinces asiatiques orientales, méridionales et septentrionales de l'ancien empire assyrien. C'est ainsi que les rois d'Angleterre se sont considérés, jusqu'au

gène ; 8° 100 pièces de soie blanche ; 9° 100 pièces de soie écrue ; 10° 100 pièces de drap. La lettre du roi d'Annam qui accompagne ce tribut est conçue en termes très humbles et ornée de toutes les hyperboles orientales.

C'est sans doute ainsi que, à la suite des rois ninivites, les monarques de Babylone se figuraient les contrées de la terre comme sillonnées par des caravanes et les mers couvertes de vaisseaux leur apportant, voiles déployées, le « tribut » de toutes les parties du monde. Sans doute la domination effective de Nabuchodonosor ne s'étendait pas à toute la terre. Mais il s'agit de la terre civilisée, dont les habitants avaient des demeures fixes et une administration régulière. C'est l'expression employée à propos de l'édit de l'empereur Auguste qui fit faire un recensement qui embrassait « toute la terre habitée, toute la terre » (πᾶσαν τὴν οἰκουμένην). Au temps des rois d'Assyrie et même à l'époque de Nabuchodonosor, les forêts couvraient une grande partie de l'Europe. L'Afrique, sauf une partie du littoral méditerranéen, n'était habité que par des sauvages. L'Amérique et l'Océanie n'étaient peut-être pas encore habitées du tout. Remarquons ici que, après la destruction de Ninive, Babylone devint la reine du monde et fut regardée comme la capitale du grand empire assyrio-chaldéen. Nabopolassar et son fils ne doutèrent pas qu'ils n'eussent des droits sur tous les états des rois de Ninive. Ils comprenaient dans leur empire la Médie, la Perse et l'Inde. C'est ainsi que, d'après le babylonien Bérose, Nabopolassar, persuadé que sa domination s'étendait sur l'Egypte, la Syrie et la Phénicie, envoya son fils châtier un satrape rebelle qui n'était autre que le roi d'Egypte. En réalité, les rois de Babylone n'avaient aucune autorité sur ces contrées. Mais après la chûte de Ninive, ils se considéraient comme les successeurs des Assyriens, et Necho leur apparaissait comme un simple gouverneur rebelle. Les rois assyrio-babyloniens se sont ainsi regardés comme « rois de toute la terre, » *denominatione a majori parte sumpta.*

commencement de ce siècle, comme rois de France, et que des Allemands s'imaginent avoir des droits historiques sur quelques-unes de nos provinces.

L'empire assyrien comprenait, du reste, l'Inde que les derniers rois ninivites avaient annexée à leurs Etats. On sait, en effet, que Salmanasar, au commencement du VIII[e] siècle avant notre ère, avait envahi et soumis ce pays, et l'on trouve sur des monuments assyrio-babyloniens des représentations d'éléphants et de rhinocéros, animaux caractéristiques de l'Indoustan et regardés comme des tributs de cette contrée. D'ailleurs, le prophète a aussi considéré le roi de Babylone comme il devait être plus tard, à l'apogée de ses triomphes. Or, on comprend que, après la conquête de Tyr et sa victoire sur l'Egypte, Nabuchodonosor, dut vouloir étendre sa domination sur les nombreuses colonies et sur les pays tributaires des Tyriens et des Egyptiens. Son empire prenait ainsi, à ses yeux, des proportions encore plus démesurées que celui des Sargonides. Lorsque le roi d'Egypte Amosis ou Ahmès et le roi de Tyr furent devenus des satrapes, ou des vassaux du roi de Babylone, celui-ci put se regarder comme ayant envahi toutes leurs possessions. On sait que Strabon raconte, d'après Mégasthène, que Nabuchodonosor traversa l'Europe, pénétra en Espagne, porta ses armes jusqu'aux colonnes d'Hercule et surpassa même ce héros (Voy. Eusèbe. *Prépar. Evang.*, liv. X, ch. 41). En admettant que cette légende contienne des récits mensongers et des exagérations, on peut y trouver un écho de la pensée des monarques chaldéens. Ils prétendaient que les colonies de Tyr en Afrique et en Espagne, Carthage et Gadès, avaient suivi le sort de la mère patrie et se trouvaient sous la dépendance du roi de Babylone. Ainsi, l'empire perse a pu très bien être regardé comme inférieur à celui de Nabuchodonosor : l'infériorité de la monarchie perse est relative à sa durée et à ses dimensions géographiques. L'empire chaldéen, en effet, considéré comme n'en faisant qu'un avec le colossal empire d'Assyrie, pouvait être regardé comme ayant duré pendant une longue série de siècles, et s'être étendu des bords du Gange jusqu'en Ethiopie, et jusqu'aux îles de la Grèce.

ʏ Ainsi que nous l'avons déjà vu, l'expression « toute la terre » ne doit pas se prendre ici à la lettre ou dans un sens géographique absolu : c'était une locution en usage quelquefois pour désigner un vaste territoire, un vaste empire. Daniel l'emploie dans ce passage pour indiquer que le troisième empire sera, lui aussi, un empire universel. L'empire d'Alexandre qui se continua dans

ses successeurs, l'empire grec ou macédonien, en un mot, comprit, outre les royaumes des Séleucides et des Ptolémées, le royaume de Macédoine et tout le monde grec, en un mot avec ses îles et ses colonies (Grande-Grèce, etc.)

40. Et le quatrième royaume sera fort comme du fer; car[1] le fer brise et réduit tout en poudre; et comme le fer qui brise, il brisera et réduira en poudre tous ceux-là.

[1] Lengerke dit que *Kol qebēl dî* n'est pas causal, dans ce passage, et qu'il signifie « de même que » (*ebenso wie*). On a, en effet, donné à cette expression le sens de *eodem modo quo, quemadmodum*, parce qu'on a pensé qu'elle se rattacherait plutôt, non à ce qui précède, mais à ce qui suit. Nous croyons toutefois devoir laisser à cette locution sa signification ordinaire. La phrase est ainsi plus facile à comprendre. Daniel insiste, en effet, sur la force et la dureté du fer : c'est l'idée qui le frappe le plus dans ce quatrième empire.

41. Et parce que tu as vu les pieds et les orteils en partie d'argile de potier[1] et en partie de fer, le royaume sera divisé[2]; et il y aura en lui de la solidité[3] du fer; c'est pourquoi tu as vu le fer mêlé à de l'argile de boue.

[1] C'était une argile molle, humide, telle que celle dont se sert le potier. Aussi est-elle nommée dans ce même verset, une argile boueuse. Lengerke croit, à tort, qu'il s'agit de l'argile déjà durcie au feu, qui a une certaine solidité, mais moindre que celle du fer. — [2] *Sera divisé*, *ṭehēvēh* (sera), futur féminin à cause de *malkû* (royaume), qui est féminin. — [3] Et sera (*tĕhēvēh*) *en lui de solidité du fer*. *De la solidité*, — de la fermeté, à proprement parler de la *consistance*. C'est, en effet, le sens de *nizebbeṭa'*, qui se rattache à la racine נְצַב (il s'est placé, il s'est tenu debout, il s'est affermi), laquelle à l'*hophal* a le sens de « il a été placé, il a été planté. » Ce qui est *planté* et enfoncé dans la terre est ferme, solide ; de là découle l'idée de fermeté que nous offre le substantif *nizebbeṭa'*. Beer a donné à ce mot le sens de « fondement » (*et fundamenti ferrei aliquid in eo erit*). D'un autre côté, l'idée de « plantation » a suggéré une autre signification de ce mot. D'après l'auteur de la Vulgate, il aurait le sens de « pépinière. » *Quod tamen de plantario ferri orietur*. Il est, du reste, très vrai que le quatrième empire « prenait son origine du fer. » Ces com-

mencements avaient été solides, fermes ; puis vint la période des divisions et la décadence. Théodotion (dans le manuscrit du Vatican) : καὶ ἀπὸ τῆς ῥίζης τῆς σιδηρᾶς (et de la racine du fer). Le traducteur Alexandrin des Septante a trouvé plus simple d'omettre ce passage. Mais le grec de Venise traduit très bien : « et il y aura en lui de la force du fer. »

42. Et les doigts des pieds en partie de fer et en partie d'argile : d'une part[b] le royaume sera fort et de l'autre fragile.

[b] D'une part, *min-qeżaṭ*; proprement, d'une extrémité. En construction, cette expression indique une extrémité ou une part de l'objet indiqué par le terme conséquent : *min-qeżaṭ malkouṭa'*, « une partie du royaume, » de l'empire universel. L'auteur a indiqué, dans le verset précédent, que le mélange du fer et de l'argile occasionne la division du royaume ; et il nous apprend ici que le royaume ainsi divisé aura une partie forte et une partie faible.

43. Parce que tu as vu le fer mêlé à l'argile boueuse : ils se mêleront[c] dans la semence de l'homme[d] ; mais ils ne tiendront pas[e] l'un à l'autre[f]; vois[g] ! comme le fer ne se lie pas à l'argile.

[c] *Ils seront se mêlant.* — לֶהֱוֹן, futur (seront), pour יֶהֱוֹן, avec un *lamed* préfixé (Voy. verset 20). — [d] *Bizraḥ 'anaša'* (*in semine hominis*), par des alliances, par des mariages. — [e] Ils n'adhéreront pas ; il ne se formera pas une union durable. — [f] Littér. celui-ci avec celui-là. — [g] *Hé* (הָא), *interj.* vois ! ou : Certes !

N.-B. — Les quatre empires ou états païens décrits ci-dessus (vs. 37-48) sont : 1° l'empire *chaldéen ;* 2° l'empire *perse*, dit aussi médo-perse, parce que lorsqu'il s'empara de Babylone, Cyrus était déjà devenu roi des Mèdes ; 3° l'empire *macédonien ;* 4° l'empire *romain*. Comme le chapitre II (vs. 29-45), est, à ce point de vue, en rapport étroit avec le chapitre VII, nous renvoyons l'examen de ces deux prophéties, dans leur développement et dans leur réalisation, comme aussi la discussion qui s'y rattache, à la fin du chapitre VII, où la prophétie du songe est exprimée d'une manière plus détaillée.

44. Et dans les jours de ces rois[h], le Dieu des cieux

suscitera un royaume qui ne sera jamais détruit[i]; et ce royaume ne sera pas livré à un autre peuple : il brisera et fera disparaître tous ces royaumes; et il subsistera éternellement.

[h] Pour le sens du mot « rois » voyez plus loin, pp. 563, 564, 602, 662. Le mot *mĕlĕk* (roi) signifie « chef, commandant. » — [i] Le royaume messianique (Voy. au chap. VII, p. 763 et ss.).

45. C'est pourquoi tu as vu qu'une pierre était coupée de la montagne, non par des mains; et elle a brisé le fer, l'airain, l'argile, l'argent, l'or : Dieu grand[k] a fait connaître au roi ce qui sera après ceci; et le songe est certain, et l'interprétation est fidèle[l].

[k] *Dieu grand*, *'Elah rab*. Reuss traduit : « Un grand Dieu, » et il ajoute : « cette formule, purement rhétorique, ne déroge pas au principe du monothéisme » (p. 237). Il est cependant étrange de voir que des traducteurs introduisent l'adjectif indéfini *un* partout où l'article *le* n'est pas exprimé. Ils devraient savoir cependant que les noms propres de personnes ne prennent l'article pas plus en hébreu qu'en français (Dieu, Jésus-Christ, Jacques, etc.). On ne traduit pas le premier verset de la Genèse à la façon de Reuss : « Un Dieu créa, etc. » Le nom de *Iehovah* ne prend jamais l'article, et *Elohîm* ne le prend jamais lorsqu'il est considéré comme un nom propre. Dans le cas présent le texte porte *'Elah rab* qui signifie « Dieu grand, » en latin : *Deus magnus*, expressions qui dans la bouche d'un monothéiste n'offrent rien de vague et de « purement rhétorique. » Nabuchodonosor comprit très bien qu'il s'agissait vraiment ici du Dieu des Juifs, et c'est à lui qu'il fait remonter la découverte du songe (v. 47). — [l] Le songe est certain, c'est-à-dire, il est certain que le roi a eu ce songe et que ce qu'il symbolise est également certain : ce songe a une réalité objective; ce n'est pas un simple rêve : il offre une réalité dont Daniel vient de retracer le tableau. Aussi le Voyant ajoute-t-il que l'interprétation qu'il en a donnée est fidèle, digne d'être crue, *mehēiman* (participe passif *aphel*, de la racine אֲמַן qui a donné הֶאֱמִין, il a eu confiance, *credidit*). La racine hébraïque *'aman* a le sens de supporter, de soutenir, d'être stable, ferme et inébranlable. Daniel affirme ainsi l'absolue sincérité de l'explication du songe et de ce récit.

46. Alors le roi Nabuchodonosor tomba sur sa face; et il adora [m] Daniel; et il ordonna qu'on lui sacrifiât un *minhah* [n] et des *nihohin* [o].

[m] Il adora, *segid* (סְגִד). Ce verbe pourrait avoir le sens de « se prosterner. » Mais le roi est déjà « tombé sur sa face ; » et il est ici question d'un acte qui a suivi, d'un acte religieux ou civil de Nabuchodonosor. La Vulgate a, en effet, traduit ainsi ce passage : *Danielem adoravit et hostias et incensum præcepit ut sacrificarent ei.* Il est, d'ailleurs, facile de voir que ces honneurs ne s'adressent pas en réalité à la personne de Daniel, mais seulement à son Dieu. Nabuchodonosor, en effet, ne considère pas Daniel comme un Dieu, mais comme un envoyé de Dieu, un prophète rempli de l'esprit du Dieu Très-haut. Le prince ajoute, en effet : « En vérité ton Dieu est le Dieu des dieux, etc. » — [n] *Minhah* signifie présent, don quelconque ; spécialement une oblation, un sacrifice non sanglant consistant en fruits de la terre, en gâteaux. Nabuchodonosor put faire offrir à Daniel un gâteau composé de farine, de miel et de vin qu'on offrait dans les sacrifices. — [o] *Nihohin*, des odeurs agréables, des parfums, des encensements, qui accompagnaient ordinairement les sacrifices du genre de celui-ci. Ce mot semble indiquer des choses qui « apaisent, » de נוּחַ, il a reposé ; il s'est reposé.

Objection relative aux honneurs que Nabuchodonosor rend à Daniel. — D'après saint Jérôme, Porphyre s'insurgeait contre ce récit, disant qu'un roi orgueilleux n'aurait jamais adoré un captif. Mais on peut très bien soutenir que, dans le cas présent, l'homme le plus orgueilleux du monde se serait trouvé bien petit. Nabuchodonosor venait de voir Daniel découvrir un secret qui n'avait été communiqué à personne ; à proportion que le jeune Juif parlait, le roi rentrait en possession de ses souvenirs et retrouvait l'apparition, si pleine de choses, qui l'avait tant préoccupé. Il n'a pu s'empêcher de s'écrier : « Dieu, Dieu agit ici ! » — Mais Lengerke, dont la psychologie était encore moins avancée que celle de Porphyre, trouve que ce mauvais philosophe avait raison de se moquer d'un passage d'après lequel Daniel était devenu une divinité. On s'est donc demandé si l'intention de Nabuchodonosor fut de déférer à Daniel des honneurs civils ou des honneurs religieux. Bertholdt a voulu voir dans l'acte du roi une cérémonie usitée pour honorer un grand personnage, un homme élevé en dignité. On sait que

de telles prostrations étaient en usages devant les rois, les princes et tous ceux que l'on voulait honorer, comme aussi devant les dieux. Abraham paie cet hommage aux enfants de Heth qui lui avaient donné un terrain pour ensevelir Sara (Genèse XXIII, 7), et on sait très bien que le mot *segid* n'indique pas nécessairement un culte religieux (Voy. προσκυνέω dans Matth. II, 11). Les « odeurs suaves » ne sont pas non plus suffisantes pour indiquer que Nabuchodonosor ait eu l'intention de voir un Dieu dans Daniel, car ses offrandes sont aussi communes en Orient que les prostrations, et sont tout simplement des marques d'honneur. Lengerke a prétendu, il est vrai, que le mot *minḥah* indiquait évidemment un hommage religieux, car il est distinct de *maṭṭan* (מַתָּן), qui signifie un présent, un don fait par un homme à un autre homme, tandis que le premier désigne des oblations faites à Dieu. Mais la science du critique est encore ici en défaut. Sans doute, *minḥah* désigne souvent une offrande religieuse: mais on peut consulter le premier dictionnaire hébraïque venu, et on y verra que ce mot signifie un don, un présent, une offrande en général, un tribut; et qu'on l'emploie pour désigner des dons faits par des hommes à d'autres hommes, des tributs payés à des souverains, car on donnait au tribut le nom adouci de présent ou de don. Ainsi (Genèse XXXII, 14): Jacob fait un *minḥah* à son frère (II Rois, VIII, 2); Moab paya un *minḥah* (c'est-à-dire un tribut) à David.

Nous reconnaîtrons, du reste, volontiers que le prosternement qui était chez les Babyloniens le salut usité de l'inférieur au supérieur était aussi une marque d'adoration destinée aux dieux. Il en est de même de l'encensement. A l'arrivée d'Alexandre, les Babyloniens le reçurent comme un Dieu en brûlant devant lui, sur des autels d'argent, de l'encens et toutes sortes d'odeurs (Quinte-Curce, I, 20). Il ne nous en coûtera donc pas de donner raison à Lengerke qui veut que le prosternement soit un acte religieux, et qui s'escrime à prouver que ce ne peut pas être ici un simple salut (*das segid ist hier zwar keine blose* προσκύνησις). Oui, Nabuchodonosor rend à Daniel des honneurs divins et le jeune prophète ne les repousse pas, parce que, après ce qu'il avait dit au roi (vers. 28), touchant Celui qui révèle les secrets, il ne pouvait y avoir, dans l'acte du roi, aucune erreur possible. Le roi de Babylone l'avait si bien compris et son culte remontait si bien au vrai Révélateur du songe que, dans l'édit, transcrit au verset suivant, il reconnaît que le « Dieu de Daniel est le Dieu des dieux, etc. » Le roi explique ainsi très bien que son

adoration ne s'arrêtait pas à la personne de Daniel, mais à la manifestation du Divin qui venait de s'opérer en lui. Nabuchodonosor reconnaît, dans le Voyant qu'il a devant lui, l'instrument, l'inteprète du Dieu par excellence, du Dieu élevé au-dessus des autres dieux. De sorte que Daniel est tout à la fois le canal par lequel la révélation divine est parvenue à Nabuchodonosor et l'intermédiaire par lequel l'adoration du roi remonte jusqu'à l'auteur de tout don. En un mot, Nabuchodonosor reconnaît Daniel comme un envoyé de Dieu, et il lui rend selon l'usage, les honneurs dus à Celui qui l'envoie. C'est ainsi que, chez nous, le prêtre ou l'évêque que l'on encense ne sont pas pris pour des dieux, et que le prosternement des fidèles aux pieds des ministres du Seigneur s'adresse à Dieu, dont ils sont les envoyés et les représentants.

De l'état d'esprit dans lequel se trouvait Nabuchodonosor, nous pouvons donc raisonnablement conclure qu'il voulut, au moins, par sa prostration et par les oblations et les odeurs, reconnaître Daniel comme l'interprète accrédité du Dieu qui avait ainsi révélé des choses cachées, et comme le directeur par lequel il était amené à adresser son hommage et ses oblations au Dieu des Hébreux, qui avait accompli une si grande merveille. Il ressort évidemment, en effet, du verset 47 que Daniel fut plutôt *le canal* que *l'objet direct* de l'adoration de Nabuchodonosor. C'est ainsi qu'Alexandre se prosterna, à Jérusalem, devant Jaddus (Josèphe. *Antiqq.*, liv. XI, chap. 8). Le conquérant adora le Dieu des Hébreux dans son prêtre. Il en fut de même du roi de Babylone. Il descendit du haut rang qu'il occupait pour s'humilier devant un des officiers de sa cour ; mais il ne lui fit pas tous ces honneurs dans le même esprit et dans la même intention qu'il les rendait à ses faux dieux. Il montra, en effet, immédiatement après, qu'elle était sa pensée par ces paroles qu'il adressa à Daniel : Vraiment votre Dieu est le Dieu des dieux... et le scrutateur de choses secrètes, puisque tu as pu découvrir ce secret. » Ainsi le roi païen rend gloire au vrai Dieu ; et les honneurs qu'il rend au prophète, il les termine a Celui qui l'inspirait.

47. Adressant ensuite la parole à Daniel, le roi lui dit : En vérité[p], votre Dieu[q] est, lui-même, le Dieu des dieux, et le Seigneur des rois, et le Révélateur des secrets[r] ; puisque tu as pu révéler ce secret.

[p] *En vérité,* littér. « de la vérité, » *ex veritate* מִן קְשֹׁט ; c'est-à-dire, il appartient à la vérité, il est vrai. — [q] *Votre Dieu.* Le roi ne dit pas « ton Dieu » parce qu'il entend désigner, soit le Dieu de Daniel et de ses compagnons, soit le Dieu de toute la nation juive, le Dieu des Juifs. — [r] Nabuchodonosor reconnaît ainsi la vérité des enseignements de Daniel au sujet des attributs de son Dieu (Voy. vs. 28).

Objection du prétendu monothéisme de Nabuchodonosor. — Lengerke voit dans ses paroles, l'expression d'une conversion de Nabuchodonosor (*Diese Lobpreisungen Gottes, welche der Ausdruoh ihrer Bekehrung sind*). Mais dans ce passage, Nabuchodonosor n'est représenté, en aucune façon, comme étant devenu monothéiste. Ce roi reconnaît la supériorité du Dieu de Daniel, mais il ne renonce pas à ses propres dieux. Lengerke trouvera plus loin que cette conversion de Nabuchodonosor est bien imparfaite, et que l'auteur se contredit. Nous verrons que la contradiction est tout entière dans l'imagination d'un critique qui introduit dans le texte ce qui n'y est pas. Daniel n'a jamais fait du roi chaldéen un monothéiste ou un prosélyte du judaïsme : il le représente comme reconnaissant, dans certains moments, la toute puissance du Dieu de Daniel, mais le prophète n'a jamais dit que Nabuchodonosor ait abjuré le polythéisme. Le critique allemand ne peut donc se servir de cette conversion pour prétendre que tout ce qui est attribué ici à Nabuchodonosor est le résultat du dessein qu'avait l'auteur du livre. Cet auteur, qui aurait écrit du temps des Machabées — légende rationaliste que nous avons déjà suffisamment refutée (*Introd.* pp. 188 et ss.), — se serait proposé de donner ici un exemple établissant que les païens étaient forcés de reconnaître la divinité du seul Dieu des Hébreux. Ce but du pseudo-Daniel serait prouvé par ce qui est dit (II, Mach. IX) de la conversion attribuée à Antiochus Epiphane sur son lit de mort : Antiochus s'est converti ; donc le pseudo-Daniel a voulu motiver cette conversion, qu'il prédisait, par celle de Nabuchodonosor.

Mais il faut remarquer que Daniel n'indique pas une conversion complète du roi de Babylone. Non seulement le prophète ne dit pas que ce monarque ce soit converti au judaïsme, mais il n'en fait même pas un monothéiste. Nabuchodonosor reconnaît, il est vrai, que le Dieu de Daniel est le Dieu des dieux, mais il ne dit pas que le Dieu des Juifs est le seul vrai Dieu. Il le met tout simplement au-dessus des divinités qui étaient adorées dans la Babylonie. Rien n'indique que, dans la bouche du roi ou sous la plume de Daniel, ces paroles aient un sens mono-

théiste. Il n'était pas contraire au polythéisme d'admettre un chef, un dieu des dieux (Bel, Merodach, Zeus, Jupiter, etc.). Ainsi l'auteur du livre de Daniel n'a pas eu le but que lui suppose Lengerke. D'ailleurs un pseudo-Daniel du temps des Machabées, animé de l'esprit que lui supposent les rationalistes, aurait converti complètement Nabuchodonosor : la conversion de ce roi aurait été sérieuse et constante, telle, en un mot, qu'elle pût servir de modèle au tyran macédonien.

Or, l'aveu, de la profession de foi de Nabuchodonosor n'indique pas une conversion de ce genre. Ce roi eut alors une illumination de son âme sur la nature du vrai Dieu. Mais les récits des chapitres suivants feront voir que la conviction de l'incommensurable supériorité du Dieu des Hébreux sur toutes les idoles du paganisme babylonien n'était pas très enracinée dans l'esprit de Nabuchodonosor. Ce prince était un homme aux passions ardentes et aux impulsions fortes. Il a des élans vers le vrai Dieu, mais il ne se fixe pas en lui, et il ne réfléchit pas assez sur la nature du Divin pour renoncer au culte des idoles. Rien n'est cependant plus naturel, pour un personnage comme Nabuchodonosor, que de se conduire comme il le fait ici dans les circonstances décrites dans ce chapitre. Au moment où eut lieu la révélation du songe, le roi dut élever son esprit vers le Dieu qui se manifestait, et il n'est pas étonnant qu'il ait voulu lui témoigner, par tous les moyens à sa portée, sa respectueuse reconnaissance et son admiration.

48. Alors le roi grandit[s] Daniel, et il lui fit des dons nombreux et considérables[t]; et il le fit dominer[u] dans toute la province[v] de Babylone; et il l'établit chef des *signin* (préfets de districts)[x] sur tous les sages de Babylone.

[s] *Il le fit grand, rabbi* (רַבִּי, *pael* de רְבָא, il a grandi), c'est-à-dire il l'éleva à de grandes dignités, à de grands honneurs. Daniel devint un des « grands » du royaume et il eut un emploi élevé. — [t] Le roi exécuta ainsi la promesse qu'il avait faite à ceux qui découvriraient et interpréteraient le songe. Saint Jérôme nous apprend que Porphyre blâmait Daniel d'avoir accepté des présents et des honneurs de la main du roi de Babylone. Mais où a-t-on vu qu'il fut défendu de recevoir des présents d'un païen. Daniel les avait obtenus, sans avoir rien fait dont il eut à rougir. Il avait sauvé la vie à un grand nombre de Babyloniens, il avait amené le roi à reconnaître l'exellence et la

supériorité du Dieu d'Israël; et, par suite, il l'avait disposé à se montrer moins dur envers les Juifs déportés. Le prophète accepta donc une situation honorablement acquise qui lui permettait de venir en aide à ses frères:

[u] Il le fit dominer (הַשְׁלְטֵהּ; de l'araméen *šelēt* שְׁלֵט, il a dominé, il a eu du pouvoir), en d'autres termes, il le nomma gouverneur... — [v] De la province *medinat* (מְדִינַת; *constr.* de מְדִינָה, province, pays). — [x] *Rab signin,* chef des magistrats ou des préfets; Vulg. *præfectum magistratuum*; Théodotion, ἄρχοντα σατραπῶν (chef des satrapes); manuscrit grec vénitien ἄρχοντα θ' αγεμόνων 'επὶ πάντων τῶν σοφῶν (chef des chefs, des guides, des commandants sur tous les sages). En réalité, Daniel devint le chef des chefs de districts, le mot *signin* est le pluriel de סְגַן, gouverneur, préposé. Peut-être *segan* est-il une forme de l'assyrien *sakanaku* (vicaire), et, de la sorte, Daniel aurait été un vicaire ou lieutenant du roi, un président du conseil. A ce titre, il put être chargé de présider aux réunions des chefs des diverses classes des sages. Quoiqu'il en soit, le mot araméen *signaya*, employé par Daniel, Esdras et Néhémie, correspond à l'hébreu *seganim* que l'on trouve dans Isaïe (XLI. 25); Jérémie (LI, 23. 38, 57), et Ezéchiel (XXIII, 6, 23). Il désigne des officiers civils ou militaires, des fonctionnaires, et on le traduit par « prince, satrape, magistrat, général. » L'idée générale qu'il présente est celle de préfet, président et, plus spécialement, de « chef de district. » C'est fort inutilement qu'on a cherché à ce mot une origine persane (Voy. *Introd.* p. 129).

Ainsi à la tête de chaque district comme aussi à la tête de chaque groupe des « sages » était un président qui portait, sans doute, le nom de *sagan*, et dont le nom, lorsque les Grecs eurent expliqué le mot *ḥakim* par « mage » a pu être donné comme un équivalent d'archi-mage ou de μέγας ἀρχίμαγος (Sozomènes, *Hist. Ecclés.* II, 13). On a dit que le chef des Casdim était, après le roi, le premier personnage de l'empire, de sorte que, lorsque le roi mourait et que son successeur ne se trouvait pas à Babylone, ce chef était chargé de prendre les rênes du gouvernement, et d'exercer la régence pendant l'interrègne. C'est ce qui aurait eu lieu pendant le temps qui s'écoula entre la mort de Nabopolassar et l'avènement de Nabuchodonosor. Il peut se faire que souvent le chef des présidents des classes fut pris dans la caste des Casdim, mais sous un roi absolu, c'est de lui que dépendait la nomination du titulaire de ce poste de confiance. Du reste, on sait que les chefs de ces classes pouvaient

occuper des emplois civils ou militaires. Ainsi, Bélésys était à la fois, d'après Diodore de Sicile (II, 24), chef des prêtres (τῶν ἱερέων 'επιστημότατος) que les Babyloniens nomment Chaldéens, et gouverneur de Babylone. Il faut remarquer, du reste, que les Grecs n'ont pas parlé d'une façon rigoureusement exacte des sages de Babylone. Ils ont compris toutes les classes sous le nom de « prêtres » ou de Casdim. C'est ainsi que dans un certain sens, Daniel aurait pu passer pour un chef des prêtres, vu qu'il était devenu le chef des préfets de toutes les classes des « sages, » parmi lesquelles était comprise celle des Casdim. Au fond, le texte nous apprend seulement que Daniel put très bien devenir, par sa sagesse, ses lumières et le don de prophétie qu'il avait reçu de Dieu, un des personnages les plus élevés et les plus estimés de l'empire chaldéo-babylonien.

Le préjugé relatif à Daniel mage ou archi-mage. — On ignore aujourd'hui quelles étaient au juste les attributions de l'emploi de Daniel à la cour. Mais nous avons vu que, comme membre de l'Institut des sages, il n'était qu'un lettré, un scribe et qu'il était, sans doute, devenu un des secrétaires du roi. Par la nouvelle dignité qui lui fut octroyée, il eut la fonction ou la charge de « chef des chefs de districts » ou « des préfets au-dessus de tous les sages de Babylone. » Daniel paraît avoir eu aussi la surintendance sur des chefs qui étaient placés au-dessus de chacune des sections des sages. Rien n'indique que cet emploi impliquât des fonctions, religieuses ou autres, propres au paganisme. Il suffit de connaître le monothéisme rigoureux de Daniel, qui se révèle presque à chaque ligne de son livre, pour comprendre que l'exercice de cette charge ne l'engageait à aucun acte d'idolâtrie, à aucune superstition, à aucune chose contraire à la religion mosaïque. Le prophète hébreu ne fut pas chargé de présider aux actes de divination, de magie ou d'astrologie. Il ne lui incombait pas de surveiller la pratique des rites païens. Daniel était le supérieur des préfets, des intendants civils qui étaient placés au-dessus des sages, qui occupaient un rang élevé dans les groupes ou les compagnies d'hommes compris sous le nom de « sages » de Babylone. Comme gouverneur de cette ville et de toute la province dont elle est la capitale, Daniel avait aussi sous lui des préfets, des sous-intendants, des sous-préfets. Ainsi, par exemple, il était le chef de ses trois compagnons qu'il fit préposer, comme nous l'apprenons au verset suivant, aux travaux, aux affaires de la province qui lui avait été assignée. Il est impossible que sous Nabuchodonosor, tant de guerres, tant de travaux publics, tant d'affaires

politiques et civiles, n'aient pas exigé de nombreux directeurs. Il y avait donc une nombreuse phalange d'officiers et d'employés. Au-dessus de tous ces « sages, » se trouvait un conseil supérieur dont Daniel était le chef. Dans des temps plus récents, Daniel aurait pu porter le titre de grand vizir,

On ne doit pas être étonné de la faveur qui échut à Daniel. On a vu souvent, chez les califes arabes et chez les sultans turcs, que le caprice du prince, prenait un homme dans les derniers rangs de la foule, pour l'élever sur l'heure aux premières dignités de l'Etat. C'est ainsi que, de nos jours, Mourad-Bey, Ali-Bey, vendus a des beys, dans un âge encore tendre, par des marchands qui les avaient achetés en Circassie, ont pu, après avoir rempli les plus bas offices dans la maison de leurs maîtres, arriver progressivement, par leur bravoure, leur intelligence et leurs diverses aptitudes, aux premières places de l'Etat. A l'égard de Daniel, le choix du roi était justifié. La révélation du songe qui impliquait un état surnaturel de Daniel, porta au comble la faveur dont il jouissait déjà, et il en profita pour introduire dans les charges de l'empire, quelques-uns de ses compatriotes et surtout ses trois amis. D'un autre côté, cette nomination ne pouvait pas mécontenter les « sages, » puisque Daniel s'était montré supérieur dans une épreuve qu'ils avaient regardée comme au-dessus de leurs forces. Ils ne pouvaient pas oublier non plus que ce Voyant, surnaturellement privilégié, venait de leur sauver la vie.

Mais on n'a pas manqué de découvrir là, contre la probabilité de l'histoire contenue dans le livre de Daniel, une objection que le rationalisme (Bleek, *Einl.* p. 598 ; Leng., *Das. Buch. Dan.*, p. 50, etc.) a exploité, largement, savoir « l'improbabilité » qu'un étranger pût être admis parmi les mages, et qu'un juif, observateur rigide de la Loi, ait pu être promu à une supériorité sur l'ordre entier, ainsi que Daniel le rapporte ; et on ajoute que, s'il eût été élevé à cette dignité, un homme, tel que Daniel, n'eût pu l'accepter et en accomplir les devoirs. Mais on raisonne sans savoir, au fond, en quoi consistait l'emploi de *rab signin* et sur ce qu'on appelle la réception parmi les « Mages. » Ainsi Lengerke trouve que ce qui éveille un grand doute, c'est que Daniel est décrit comme remplissant l'office de « chef des Mages,» qui tous ensemble (*alle zugleich*) adoraient Bel et Mylitta. » Il est vrai que Münter (*Relig. d. Bab.* p. 83) a fait observer que, les mages formant diverses classes, les Juifs n'avaient pas été obligés, dans leur sphère d'action, de se souiller avec les pratiques de l'idolâtrie. Mais cette observation si juste ne fait pas l'affaire de Lengerke, qui ne s'explique pas comment cela eut été possible, puisque toute

la fonction des Mages (*die ganze Thätigkeit der Mager*) reposait précisément sur des choses qui étaient le plus sévèrement défendues par les lois de la théocratie et par les oracles des prophètes. Lengerke se garde bien de prouver que toute l'activité des « Sages » de Babylone, qu'il s'obstine à appeler « Mages, » était absorbée par les pratiques supertitieuses de la magie : il le suppose ; c'est sa manière de prouver. Puis, il tire de cette hypothèse, la conclusion que voici : « Manifestement *donc* (*offenbar also*), l'auteur n'a introduit Daniel parmi les Mages, que pour qu'il pût exprimer des prophéties et des interprétations de songes, par lesquelles le Dieu d'Israël devait être glorifié en face de la confusion païenne » (p. 51). Et c'est un Juif pieux, de l'époque des Machabées qui, pour élever le vrai Dieu au-dessus des vanités que les païens adoraient, auraient eu la belle idée de faire de Daniel, un mage, un devin adonné à des pratiques idolâtriques, que ce Dieu condamnait et proscrivait si sévèrement ! C'est là, une impossibilité qui aurait dû faire réfléchir la pseudo-critique ; car, il faut nécessairement conclure, ou que l'auteur du livre n'était pas un pieux machabéen, ou que son Daniel ne fut pas un mage, un diseur de bonne aventure.

Il est vrai que, comme nous l'avons déjà vu (p. 144, 145), Kuenen a pris un autre biais : il introduit de lui-même Daniel dans « les rangs des Chaldéens, » des prêtres chaldéens, au milieu desquels le jeune Hébreu, n'aurait pu s'empêcher de se livrer aux pratiques d'un « culte d'idolâtrie, » et il croit expliquer cette désertion du culte de Jéhovah par Daniel, contre laquelle tout le livre proteste, en disant : « N'est-il pas clair que l'auteur n'a aucunement songé à cette difficulté, et, par conséquent, qu'il n'a pas su ce que c'était au fond, que la magie chaldéenne ? » Ainsi, Kuenen esquive la difficulté, en attribuant à Daniel une ignorance tout à fait gratuite, au sujet de la magie chaldéenne. Mais, c'est bien le cas de dire ici : *Medice, cura teipsum*. C'est de l'ignorance présomptueuse de Kuenen que nous pouvons parler. Il a confondu les mages médo-perses du temps des Achéménides et des Séleucides, avec les groupes de « sages » de la Chaldée, dont les fonctions étaient très multiples, et il n'a pas compris que son pseudo-Daniel machabéen, n'aurait jamais eu la pensée de faire de ce fervent monothéiste, un prêtre polythéiste. Mais la solution de la difficulté créée par l'imagination des rationalistes est donnée par le livre de Daniel lui-même : la corporation des « sages » y est distincte de la caste sacerdotale des « Casdim, » On pouvait appartenir à l'Institut des sages sans faire partie de

la classe des Casdim. Aussi, Daniel n'a-t-il jamais dit qu'il fut reçu membre de la corporation des Casdim, considérés comme caste.

Après avoir confondu toutes ces classes en une seule, celle des « Mages, » Lengerke remarque que le Magisme (*das Magerthum*) était héréditaire chez les Babyloniens (Diod. de Sicile II, 29) comme chez les Perses. Il est cependant obligé de reconnaître que chez ces derniers, une exception pouvait être faite pour un étranger, par faveur extraordinaire, sur l'ordre du roi. Ainsi d'après Philostrate, une exception pouvait être faite à la loi qui excluait les étrangers de la caste des Mages, dans le cas ou le roi en faisait la demande (ἦν μὴ ὁ βασιλεύς ἐφῇ. — In Protagora. — Voy. Brissonius, *de Regno Persico*, II, § 67, 68). Or, les rois chaldéens étaient des rois tout aussi absolus que les rois de Perse, et, nous pouvons prouver que généralement ces derniers n'ont fait que copier les premiers.

Mais était-il nécessaire d'être admis dans la caste des Casdim afin de pouvoir être instruit par les « sages » de Babylone, qui n'étaient pas tous des « Mages » ou des magiciens. Les pseudo-critiques n'ont jamais essayé de démontrer l'hypothèse, d'après laquelle ils argumentent, à ce sujet, contre le livre de Daniel. On sait cependant que Moïse fut instruit dans la sagesse des Egyptiens, Il est vrai qu'on a dit que, ayant été adopté par la fille de Pharaon (*Act*. VII, 22), il avait été admis, comme tous les rois et les princes égyptiens, dans l'ordre sacerdotal, car il n'est pas probable qu'on eût instruit Moïse, à moins qu'il n'eût été préalablement admis dans cet ordre. Lengerke dit toutefois, très justement, que « nous ne savons rien de l'admission de Moïse parmi les prêtres. » Cette observation aurait pu le mettre sur la voie, au sujet de l'introduction purement imaginaire de Daniel dans la caste des « Mages. » Où a-t-il vu que Daniel entra dans l'ordre sacerdotal des Babyloniens ? En dehors des Casdim, proprements dits, n'y avait-il pas des groupes dans lesquels des jeunes gens d'élite pouvaient être admis pour apprendre les sciences nécessaires aux divers emplois administratifs et militaires ? Nous connaissons la réponse à cette question, et nous l'avons apprise de Daniel lui-même. Il importe dès lors, fort peu que Lengerke, ne connaisse aucun exemple de la réception d'un étranger dans « l'Institut des Mages. » Ces « Mages » ne composaient pas à eux seuls toutes les classes des « Sages » de Babylone.

Nous ne nous occuperons même pas de Pythagore, d'Hérodote et des Grecs nombreux qui ont été instruits dans les sciences

des Chaldéens. Il nous suffit de savoir que le roi de Babylone pouvait admettre des étrangers parmi les sages de son royaume. Il est vrai que Daniel était Juif. Mais il n'y avait rien là qui dut, aux yeux de Nabuchodonosor, l'exclure de cette faveur plutôt qu'un étranger d'une autre nation. Le monarque babylonien a traité les Juifs comme ses autres sujets. Il avait introduit Daniel dans son palais comme otage, et il se proposait de l'admettre à son service : il est tout naturel qu'il le fit instruire dans les sciences. Plus tard, ce monarque fit de cet Israélite privilégié un chef des préfets, un président d'un conseil composé des chefs des classes savantes de la Babylonie, et un gouverneur civil de cette province. Il n'y a rien dans ce fait qui soit en désaccord avec les usages orientaux, en général, et avec ceux des Chaldéens, en particulier. Nous avons vu (*Introd.*, p. 432) que le *rubu emga* Nériglissor était un Mède.

D'un autre côté, Moïse ayant pu être instruit dans toute la sagesse des Egyptiens, sans avoir été obligé d'associer le culte de Jéhovah avec des pratiques superstitieuses, on ne saurait trouver étrange que Daniel ait pu, de la même manière, acquérir diverses sciences auprès des *ḥartummim*, des Casdim, etc. Rien ne prouve qu'il fut plus contraint que Moïse, de se souiller par l'observation de rites idolâtriques. Il étudia les sciences des Chaldéens, il apprit à lire leurs livres, comme nous étudions Virgile ou Ovide, sans que cette étude entraîne forcément une adhésion de notre esprit aux doctrines mythologiques. Daniel estimait à leur juste valeur les superstitions de l'idolâtrie chaldéenne, et il suivit en cela l'exemple du grand Législateur qui avait, connu jugé et repoussé l'idolâtrie égyptienne.

Lors donc qu'on dit que Daniel devint « chef des Mages, » on emploie un mot équivoque. Le jeune Israélite devint le président des chefs des groupes des « sages. » Mais il ne faut pas oublier que les « prêtres, » ne formaient qu'une section de l'Institut des « Sages » de la Chaldée, et que l'acceptation de l'emploi de chef des chefs de sections n'astreignait Daniel, en aucune façon, à pratiquer des rites païens. En effet, la charge de Daniel ne supprima pas les fonctions des chefs des sections, celle de l'archi-mage ou chef des Casdim fut conservée. Ainsi, Daniel n'avait pas à prendre part aux pratiques propres aux prêtres païens. Il décidait des causes d'appel, prescrivait des règlements d'ordre général, participait aux travaux des lettrés ; et « il se tenait à la Porte du roi » (vs. 49), pour expédier les affaires qui concernaient le gouvernement de la province de Babylone, dont il était devenu le chef

ou le gouverneur. On comprend, du reste, qu'il ne fût pas difficile à un homme aussi intelligent d'éviter, dans cette situation, toute participations aux actes idolâtriques. Tout le livre de Daniel montre ce prophète comme étant consciencieux et très timoré. D'où l'on peut comprendre que sa haute situation dut l'assujétir à de nombreuses épreuves. Mais il avait dû l'adopter pour obéir à l'ordre de Dieu, et parce qu'elle lui donnait aussi l'occasion d'aider ses compatriotes, et d'adoucir pour eux, les duretés de l'exil.

D'ailleurs, précisément parce qu'il était chef des préfets de districts sur les sages de Babylone, Daniel put choisir la fonction qui lui convenait le mieux. Il dut sans doute se consacrer aux travaux multiples des *ḥartummatta'* ou des hiérogrammates, des scribes royaux (voy. p. 109-111), car au ch. IV (vs. 9), le roi lui donna le titre de chef des *ḥartummatta'*. On a dit que, dans ce passage, ce mot désigne toutes les classes des sages ou du moins que cette classe représente toutes les autres, comme au ch. II, 4, les Casdim peuvent être regardés comme représentant tous les autres. Mais il ressort seulement de ce dernier passage qu'ils prirent la parole au nom des membres des autres classes qui avaient été convoqués avec eux. Au ch. IV, Daniel est, au contraire, expressément désigné comme occupant la charge spéciale de chef des *ḥartummatta'*, c'est-à-dire des scribes ou notaires royaux. C'était évidemment la fonction qui devait lui agréer le plus, car elle lui permettait de choisir des travaux entièrement en dehors des opérations entachées de paganisme. Il est vrai que la reine (ch. V, 11) dit que Daniel « a été établi chef des *ḥartummim*, des *aŝfin*, des *casda'în* et des *gazrin*. » Mais c'est là une manière de rappeler le titre que portait le Voyant, le titre de « chef des préfets sur tous les sages de Babylone. » Cette énumération détaillée avait pour but de relever le courage du roi Balthasar et de lui donner confiance dans la science surnaturelle de Daniel.

N'ayant pas assez sérieusement réfléchi sur la diversité des fonctions parmi les « sages » de la Chaldée et sur la situation exacte de Daniel, Fr. Lenormant a cru voir, dans les appellations de « chef des conjurateurs » (V, 11) et de « chef des *Signin* sur tous les sages de Babylone » (II, 48), la seconde de « deux impossibilités, » qu'il prétend avoir trouvé dans le livre de Daniel (la première est relative aux 120 satrapes. — Réfutée dans l'*Intr.*, p. 448), et, selon son habitude, il a décidé qu'il y avait là des interpolations du texte. Le docte assyriologue aurait dû se préoccuper d'abord de s'en prendre à lui-même, et de comprendre

un peu mieux les expressions de ce texte. Le passage suivant comprend, en effet, de nombreuses erreurs qu'il est de notre devoir de signaler. « Vient ensuite, dit-il, le passage (V, 11), où il est dit que Nabuchodonosor avait établi Daniel « chef des conjurateurs, des théosophes, des astrologues et des devins. » Il est évident qu'un Juif, aussi fidèle observateur de la loi que le livre même dépeint Daniel, n'aurait pas pu accepter ces fonctions essentiellement païennes, et que, d'un autre côté, les docteurs chaldéens, si fiers de la pureté de leur origine et constitués en caste héréditaire, n'auraient pas supporté qu'on plaçât à leur tête un étranger, surtout faisant profession d'une autre religion qu'eux. Je n'hésite donc pas à considérer comme une interpolation relativement récente, dans le chapitre V, le second membre du verset 11 et le premier du verset 12, qui l'explique, aussi bien que le verset 6 du chapitre IV, où Daniel est appelé « Beltasoussour, chef des conjurateurs, » verset qui, nous l'avons constaté, n'existait pas encore dans le texte sur lequel les Septante ont fait leur traduction. La vraie leçon des titres décernés par Nabuchodonosor à Daniel me paraît être dans le verset 48 du chapitre II, où il n'est parlé que de fonctions administratives. Et là même encore, je crois, qu'on a introduit par interpolation une mention des « docteurs, » qui n'est pas du tout à sa place, et dénature le sens véritable du texte. On en jugera par la traduction du verset en question, où j'ai placé entre crochets les mots que je crois ajoutés postérieurement par une main ignorante et maladroite :

« Alors le roi éleva Daniel et lui fit des dons considérables, et il l'établit au gouvernement de la province de Babylone, comme chef des gouverneurs de districts (*sakan*) sur (tous les docteurs de) Babylone.

Il me semble que la mention des docteurs n'a pu s'introduire ici qu'après que le sens administratif réel du titre assyrien de *sakan* a été oublié. » (*De la Divination*, etc. pag. 219, 220).

Après avoir montré — comme nous l'avons fait — que le mot « conjurateurs » ne rend pas exactement le mot *ḥartummaïïa'* (scribes officiels, rédacteurs de rapports, de mémoires, etc.), nous sommes en droit de repousser la thèse que Fr. Lenormant déclare « évidente. » Nous avons prouvé qu'un Juif pieux pouvait accepter des fonctions de *ḥartom* qui n'étaient, en aucune façon, « essentiellement païennes. » Il nous a été donné de constater que rien n'indique que Daniel ait été admis dans la corporation sacerdotale ; et que, en un mot, le prophète hébreu

n'a jamais été un mage, un magicien, un devin, C'est même dans la nature spéciale de ses fonctions et de son emploi, que l'on trouve le motif, vainement cherché par les rationalistes, de l'absence de Daniel aux diverses convocations des interprètes officiels des songes. Comme « chef des *signin* » le prophète n'avait à exercer que des fonctions de l'ordre purement administratif.

Il était, toutefois, d'une classe des « sages, » et il fut, pour ce motif, compris dans la condamnation portée contre eux (Ch.II,13). Divers passages du texte nous apprennent, en effet, qu'il était agrégé à la classe des *ḥartummaïta'* (des scribes ou secrétaires du roi). Mais Daniel ne fut ni un *Casdi* ou prêtre chadéen proprement dit, ni un interprète spécial des songes ; et nous n'avons pas à nous le représenter comme expliquant des textes astrologiques et exprimant des *omina* d'après ces textes

Toutefois. même en supposant que le prophète eût eu une fonction qui l'obligeât à interpréter les songes, nous croyons qu'il aurait pu s'en acquitter et se conserver pur de toute souillure idolâtrique, de tout recours aux esprits malfaisants et de toute pratique superstitieuse. Daniel eut trouvé là un rôle de confesseur, une occasion de montrer la puérilité de ces pratiques, de calmer les imaginations et d'élever les esprits vers le Très-Haut. Daniel pouvait dire que ces songes n'appartenaient pas à la catégorie des songes divinatoires, à la catégorie des songes venus de Dieu, mais à celle des non-valeurs, des songes sans importance, dûs aux influences naturelles, aux passions. Il aurait montré que tel songe n'était que l'écho des propres pensées du consultant, il ne lui aurait pas été malaisé de déterminer dans l'arrière fond de la rêverie du songeur, les éléments d'expérience qu'il avait combinés, exagérés parfois ou déformés. En un mot, Daniel aurait pu trouver, même dans cet emploi, une occasion de faire beaucoup de bien, sans enfreindre en aucune façon les prescriptions du mosaïsme. Mais, nous le répétons, Daniel n'a jamais eu la fonction d'un magicien.

Nous avons vu aussi que rien ne s'opposait à ce que les « docteurs » ou plutôt les sages (*ḥakimey*) chaldéens acceptassent comme président des chefs des classes qui composaient l'Institut babylonien, un étranger qui s'était montré doué d'une sagacité si surprenante et qui leur avait sauvé la vie. Rien n'autorise donc le savant critique, à sabrer comme interpolés, les passages dans lesquels Daniel est désigné comme chef de ces diverses clases. C'est aussi, sans motif, qu'il suppose que le verset 6 du chapitre IV n'existait pas dans le texte lorsque fut faite la tra-

duction des Septante. Dans ce passage, le traducteur, ignorant des choses de la Babylonie et confondant, comme nos critiques rationalistes, toutes les classes des Sages, de manière à n'y voir que des conjurateurs, des rêveurs, des astrologues et des devins, a operé un retranchement : il ne pouvait pas se figurer un prophète juif appliqué aux pratiques de la magie. On peut croire aussi que la lacune du verset 6 du chapitre IV provient d'un manuscrit défectueux dont le copiste avait supprimé ce passage qui, au siècle des Machabées, était incompris et paraissait offrir un sens invraissemblable. Donnant un sens odieux au mot *ḥartummim* et à tous les noms des classes des « sages, » des copistes qui n'ont pu comprendre que Daniel eût pu être désigné comme « chef des conjurateurs, » ont omis cette épithète qui leur paraissait inconvenante. C'est pour le même motif que la version des LXX supprime aussi le verset 5 du chapitre IV, « Daniel dont le nom est Balthasar, d'après le nom de mon Dieu. » Le traducteur Alexandrin a aussi omis le verset 3 de ce même chapitre relatif à la convocation de « tous les *ḥakkimey* de Babylone. » Mais en revanche il introduit au verset 15 du chapitre IV le titre de Daniel qu'il a supprimé avec le verset 6 ; et il fait dire au roi que Daniel est « le chef des sophistes et le chef des interprètes des songes » (τὸν ἄρχοντα τῶν σοφιστῶν καὶ τὸν ἡγούμενον τῶν κρινόντων τὰ ἐνύπνια). Ainsi la traduction des LXX donne elle-même à Daniel le titre que Fr. Lenormant voudrait supprimer, et son raisonnement est sapé par la base. Il faut d'ailleurs prendre le traducteur alexandrin plutôt pour un paraphraste qui abrége et modifie le texte ; et qui s'écarte tellement du texte hébreu qu'il a fallu l'abandonner (Voy. *Introd.* pp. 894-897.) D'où il suit qu'on ne peut pas soutenir que « le verset 6 du chapitre IV où Daniel est appelé chef des conjurateurs (des scribes) n'était pas dans le texte sur lequel les Septante ont fait leur traduction, » ou du moins qu'il n'était pas dans le texte hébreu authentique avant l'époque où se fit cette traduction.

L'hypothèse d'une interpolation relative à la mention des « docteurs, » au verset 48 (ch. II), est donc aussi une pure fantaisie de Fr. Lenormant. Cette mention est tout à fait à sa place. Seulement le docte critique, qui traduit très bien *signin* par « gouverneurs des districts (*sakan*), » n'aurait eu qu'à laisser au « titre assyrien de *sakan* le sens administratif réel, » et il serait arrivé à comprendre que les *signin* de Daniel comprenaient des chefs de districts administratifs et des chefs préposés à la police des diverses classes de sages ou de « docteurs. » Ainsi Daniel

aurait été le chef d'un conseil purement administratif, et aurait pu parfaitement occuper l'emploi qui lui était octroyé, sans avoir à s'immiscer dans les pratiques superstitieuses propres à quelques-unes de ces classes de savants. La mention des « docteurs » ou plutôt des « sages » est donc tout à fait à sa place, et elle ne dénature, en aucune façon, le sens vrai du texte.

Les Jésuites mandarins chinois et présidents du Tribunal des Mathématiques. — La situation faite à Daniel dans l'Institut scientifique de Babylone s'explique très bien par celle des Jésuites au tribunal des mathématiques de Pékin. Ces savants religieux devinrent mandarins et présidents de ce Tribunal. Des Européens, peu au courant de la signification du mot « mandarin, » auraient pu le traduire par « Mage » ou prêtre, et faire passer, par exemple, les cinq missionnaires français envoyés par Colbert (1687) pour des mages chinois. Le tribunal des mathématiques deviendrait ainsi une corporation de prêtres païens. On sait, d'un autre côté, que le P. Adam Schall fut nommé président ou mandarin supérieur de ce Tribunal, et que d'autres religieux du même ordre s'illustrèrent dans cette charge. Mais, d'un autre côté, ces religieux avaient aussi l'intendance de l'astronomie, qui était du ressort du Tribunal des mathématiques. Or, on aurait pu facilement confondre le mot « astronomie » avec le mot « astrologie. » Nous avons même vu, à la maison des Jésuites de la rue de Sèvres à Paris, une gravure flamande dans laquelle le P. Schall est donné comme « président du conseil supérieur royal de l'astrologie dans la ville de Pékin, en Chine « (*President van den coninckl**y**ken opper-Raedt der Astrologie binnen de stadt van Pequin in Sina*). On en arriverait ainsi facilement à faire des Gerbillon et des Gaubil des chefs d'astrologues et des mages païens. Puis, on déclarerait que ces religieux n'ont pu accepter ce titre et remplir les fonctions qu'il implique. D'où l'on conclurait enfin que tout ce qui a été dit au sujet de la mission des Jésuites en Chine n'est qu'une fiction, une fable. Fort heureusement, nous connaissons assez bien les diverses classes de fonctionnaires ou de lettrés chinois, que les Européens ont désignés sous le nom de « mandarins. » Aussi personne n'est étonné d'apprendre que des religieux foncièrement chrétiens ont pu faire partie de l'Académie des mandarins. C'est de la même manière que Daniel fit partie de l'Académie des « Sages » de Babylone.

49. Et Daniel demanda au roi ; et il préposa[7] aux tra-

vaux (aux affaires)[1] de la province de Babylone, Sidrach, Misach et Abdenago; et Daniel (était, se tenait) à la Porte[2] du roi.

y Daniel obtint l'objet de sa demande, et ses compagnons eurent part à la reconnaissance du roi. Ils méritaient d'être recompensés parce qu'ils avaient prié avec lui et contribué ainsi à la découverte qui a fait, si justement, l'admiration du roi. Le prophète les avait d'ailleurs présentés comme ses associés (vs. 36). — [1] *Travaux* (עֲבִידְתָּא). Ce mot signifie « travail, ouvrage. » Il est employé pour désigner les travaux relatifs à la construction du temple ; et il peut se traduire par « service » de toute sorte, « affaire » du roi ou de l'Etat. On l'a traduit par « agriculture, » parce que le verbe *ḥabad* a le sens de « cultiver, labourer. » Dans ce cas l'emploi des compagnons de Daniel aurait pu consister à veiller sur les ouvriers que le roi employait dans les champs et qui cultivaient les terres, les jardins, les parcs de la couronne. Les trois Hébreux auraient été chargés d'inspecter les travaux de l'agriculture. Mais le mot *ḥabad* a un sens plus général. Nous voyons, par exemple, que le mot *ḥabideṭa'* est employé pour désigner les travaux relatifs à la construction du temple (Esdras IV, 24 ; V, 8 ; VI, 7, 18). Or, sous le règne de Nabuchodonosor les ingénieurs et les architectes ne furent pas sans ouvrage. Ce roi fit construire des palais, des forteresses, des ponts, des aqueducs, des canaux, des réservoirs, des routes. Les amis de Daniel purent donc être préposés a des entreprises d'utilité publique. Il y avait, par exemple, à régulariser les cours d'eaux, à entretenir le canal ou *Nahar Hammourabi*, le *Nahar malka* (canal royal). On sait que ce canal, admiré par Hérodote (I, 93), fut réparé par Nabuchodonosor. Il fallait aussi entretenir les grands travaux hydrauliques exécutés dans le temps du vieil empire chaldéen, les *flumina Babylonis*, les branches du canal qui se ramifiaient dans toute la contrée et formaient d'innombrables rigoles. On pouvait trouver là des emplois pour les compagnons de Daniel. Saint Jérôme pense qu'ils eurent des charges de judicature. Peut-être aussi, pourrait-on supposer qu'ils entrèrent dans l'administration, qu'ils furent attachés à la direction des affaires, aux finances, en un mot au gouvernement de la province de Babylone. Ils furent peut-être des intendants, des économes royaux. A ce titre, ils furent convoqués à la réunion décrite au chapitre III.

[a] Le mot araméen *terah* (תְרַע), porte, a signifié aussi le local où se traitent les affaires, un tribunal, la cour d'un souverain. Les Septante traduisent le passage dont nous nous occupons par : ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ (à la cour royale). Cahen l'a traduit par : « dans la chambre royale. » Cette traduction donne au texte un sens équivoque qu'il n'a pas ; elle laisserait supposer que Daniel était un domestique, un valet de chambre ou un chambellan. Restreignant aussi le sens du mot « porte » et lui faisant signifier « porte d'une ville, » Marsham a fait de Daniel un intendant des douanes. Ce serait aussi n'avoir aucune idée de ce qu'il faut entendre par le mot « porte » si on le prenait comme désignant tout simplement « porte d'entrée » du palais du roi. Daniel n'était ni un concierge, ni un introducteur des visiteurs des appartements royaux. On a dit aussi que « la porte, » dans le langage des Orientaux, signifie « le palais, » et que, d'après ce verset, Daniel était un des principaux officiers de la Cour. Ce n'est pas exact. Ce n'est qu'indirectement que le mot « porte » a signifié « palais » et « cour. »

Pour comprendre la signification du mot « porte, » il faut se rappeler le rôle que la porte d'une ville a joué, de la plus haute antiquité dans la vie des peuples de l'Asie. La porte d'une ville était, chez les Sémites, ce que l'*Agora* était pour les cités de la Grèce et le *Forum* pour les villes de l'Italie. Il est vrai qu'on n'y réunissait pas des assemblées populaires ; mais « la Porte » était un lieu de réunion où les vieillards écoutaient les parties et les témoins, et rendaient des jugements. On doit se figurer la porte d'une ville creusée dans un mur épais. En hiver, on y était à l'abri du vent, et, en été, on y trouvait la fraîcheur qui est un des premiers biens dans les pays chauds.

Ainsi le mot *bab* ne désignait pas seulement une porte proprement dite, dont le nom assyrien était *daltu* (cfr. hébreu *dĕlĕt*) ; mais il signifiait aussi le passage voûté par lequel on pénétrait dans une ville ou dans un palais, et où se trouvaient des appartements dans lesquels on rendait la justice, et où l'on causait des affaires publiques et privées. Plus tard, la porte du palais des rois devint pour les ministres, pour les magistrats, pour ceux qui faisaient partie de l'administration, ce qu'étaient les portes des villes. La chancellerie qui exige l'accès de beaucoup de monde était placée auprès de ces édifices. A Khorsabad, les portes du palais renferment des appartements spacieux. C'étaient là que se réunissaient les officiers, les gardes de service, les solliciteurs et tous ceux qui attendaient leur tour d'audience ou qui

voulaient se trouver sur le passage du roi. Dans le livre d'Esther, on trouve des allusions à cet usage (II, 21 ; III, 2, 3 ; IV, 2, 6). Xénophon emploie ce mot, lorsqu'il veut désigner la « cour » de Cyrus et des autres princes asiatiques (1). On a pu remarquer que la destination des portes n'a pas changé en Orient. Ainsi, à Mossoul, les portes de la ville sont un bâtiment composé de plusieurs pièces, et Place y a vu souvent le gouverneur assis dans la chambre d'en haut, entouré de ses employés et rendant la justice. Cette signification du mot « porte » qu'expliquent très bien les textes de la Bible et les restes de l'architecture assyrienne est, encore aujourd'hui, en usage pour désigner la cour du sultan des Turcs. A Constantinople, la « Porte » a désigné les salles où les sultans ottomans présidaient le Grand Conseil, écoutaient leurs ministres et recevaient les ambassadeurs. Puis, ce mot a été donné à tout l'ensemble des bâtiments auxquels elle donnait accès. Enfin, le gouvernement lui-même est désigné dans les chancelleries par ces mots : « la Porte, la sublime Porte, la Porte ottomane » (2).

Ainsi dans le passage du verset quarante neuvième du second chapitre de Daniel, le mot « porte » peut fort bien désigner les appartements où résidaient le gouverneur de la province, les conseillers, les juges, les docteurs en droit, les scribes. On y trouvait aussi les salles où le roi venait présider le grand conseil, écouter ses ministres, recevoir les ambassadeurs. La « Porte » comprenait, en un mot, les bâtiments des différents services

(1) L'équivalent de l'expression de Daniel se retrouve, en effet, dans Xénophon. Il s'en sert pour indiquer une partie du palais des rois de Perse. Les enfants des Perses qui tenaient le premier rang dans l'Etat, recevaient leur éducation aux *portes* du palais ('εν ταῖς 6ασιλέως θύραις. — *Exp. de Cyrus*, liv. I, ch. 9). Il dit, ailleurs, que cet usage d'élever les enfants aux *portes* (ἐπὶ ταῖς θύραις) du palais, s'est maintenu; les grands se rendaient tous les jours aux *portes* (ἐπὶ τὰς θύρας) ; *Ibid.*, liv. VIII. ch. 1).

(2) C'est sans doute par une métonymie de ce genre que, dans l'antique Chaldée, la capitale, la ville où se trouvait le sanctuaire de la première idole des Sémites, lorsqu'ils se détourneront du culte du vrai Dieu, avait reçu le nom de *Bab-ilou* (la porte d'Ilou) ou *Bab-elion* (forme d''*elahîn*), Porte des dieux, dont les Grecs ont fait βαϐυλών (Babylone). Les Sémites restés fidèles au Dieu de leurs pères, n'acceptèrent ce nom qu'en le détournant de sa signification, et ils le rattachèrent à un composé dont le sens était « Porte de la confusion. »

publics, les bureaux des ministres et l'appartement du gouverneur ou préfet de police.

Objections diverses. — Aux objections relatives à ce chapitre qui ont été réfutées, il nous reste à joindre les suivantes : 1° Lengerke trouve que « Nabuchodonosor n'aurait que difficilement permis à Daniel, de lui prédire le renversement de son royaume (p. 35). » Le critique aurait pensé tout le contraire, s'il s'était rendu bien compte de la situation et de l'impression que la révélation de ce drame dut faire sur l'esprit de Nabuchodonosor. Il est évident, pour tous ceux qui savent se représenter cet événement, que ce monarque dut être épouvanté et comme atterré, en constatant que c'était bien le songe qu'il avait eu, et dont il avait conservé un souvenir confus, mais tel cependant qu'il avait éprouvé un désir impérieux d'en avoir l'explication. Dans son trouble, le roi ne pouvait coordonner d'une façon satisfaisante les circonstances assez compliquées du songe qui l'avait effrayé. Daniel lui rappela ces circonstances qui n'avaient laissé qu'un souvenir indécis et lui en expliqua la signification mystérieuse. A mesure que le prophète parlait, Nabuchodonosor voyait la statue plus distinctement. Il rapprochait ce que disait le jeune envoyé de Dieu, du souvenir qu'il avait conservé de la statue, et reconstruisait l'image dont il était hanté. Le Dieu de Daniel avait découvert le secret du songe, et il lui avait aussi signifié la succession des événements qui lui étaient prédits : terrifié, humilié et presque anéanti, Nabuchodonosor écouta, plein de crainte, la parole de Celui qui tient sous sa main les rois, et qui provoque en eux, quelquefois, la pensée qui se retrouve dans le mot du Cantique : *Deposuit potentes de sede.* Le tort de la critique rationaliste est de ne pas savoir se faire une idée de la situation extraordinaire et miraculeuse décrite par Daniel. Cette critique n'est pas capable de comprendre l'état d'esprit d'un roi de Babylone, en présence d'une manifestation de Dieu.

2° Le roi n'a jamais pu désirer, qu'un songe qu'il avait lui-même oublié, fut rappelé dans sa mémoire. — Nous avons suffisamment répondu à ce sujet (V. p 108.) Nabuchodonosor n'avait pas tout à fait oublié le songe qu'il avait eu : il en avait conservé dans l'esprit une certaine image, mais peu précise. Le roi voyait des traits généraux flottants et vagues. Une statue s'ébauchait en lignes mal déterminées, dans l'imagination du songeur. S'il voulait préciser les traits de cette figure pour la faire passer du rêve dans la réalité, elle se décolorait, s'effaçait, disparaissait. Le sommeil de Nabuchodonosor devenu inquiet et fiévreux, suscitait, en un mot, les éléments cérébraux et évoquait dans sa

pensée somnolente d'incohérentes images. Daniel fit disparaître les nuages qui cachaient la vision idéale; il accusa fortement les traits primordiaux de l'objet que le roi entrevoyait encore, et la statue prit une forme vivante.

3° D'après le même Lengerke (p. 35), tout le récit du songe et de son interprétation est seulement une pure imitation du récit de la Genèse (ch. XLI) relatif au songe de Pharaon, et à l'interprétation qui en fut donnée par Joseph. Evidemment, on peut dire que tout récit d'un songe, n'est qu'une imitation du récit d'un autre songe. Tout ce qu'il y a de vrai dans l'objection de Lengerke, c'est qu'un roi d'Egypte et un roi de Babylone, ont eu chacun un songe. Celui-là seul peut s'étonner que ces deux rois aient eu des songes, qui ignore le rôle que jouaient les songes dans l'antiquité. (Voyez, à ce sujet, *Introd.* pp. 550-556; et Fr. Lenormant, *La Divination et la science des présages chez les Chaldéens*, pp. 127-148). Les critiques peuvent dire que l'art d'interpréter les songes, était un art qui s'occupait de rêveries. Nous sommes de leur avis. Mais ils doivent reconnaître que, dans ces temps-là, c'était un grand art. C'est en communiquant à Daniel une habileté extraordinaire dans l'explication de quelques songes, surnaturellement excités, que Dieu éleva ce jeune otage aux plus hautes dignités de l'Etat babylonien, comme il avait élevé Joseph à une place éminente à la cour des Pharaons. L'un et l'autre, par l'explication de quelques songes envoyés de Dieu, devinrent les protecteurs des fils d'Israël en Egypte et en Babylonie. Ainsi, il est très vrai que Daniel eut, auprès de Nabuchodonosor, un rôle analogue à celui de Joseph auprès d'un roi d'Egypte. Mais les ressemblances des situations offrent de grandes différences entre l'histoire de Daniel et celle du fils bien-aimé de Jacob. Les critiques ont tort d'exagérer les premières et de ne pas tenir compte des secondes.

4° Aux yeux de Lengerke et des critiques rationalistes, le motif le plus puissant contre l'authenticité de tout ce chapitre est dans la prophétie elle-même, dans la prétendue impossibilité du miracle, en général, et du miracle prophétique, en particulier. Nous avons répondu à cette objection dans l'*Introduction*, (pp. 505-567).

5° Enfin, Lengerke assure que tout le miracle de ce chapitre est sans but (*zwecklos*), et il se contente, pour le prouver, de citer ce mot de Griesinger : « Que servait à Nabuchodonosor de connaître ses successeurs au trône ou les révolutions qui devaient l'emporter, dans la suite, sur sa monarchie ? Valait-il la peine de faire des miracles si multipliés pour satisfaire la curiosité

indiscrète d'un homme d'Etat? » Ainsi, il plaît à ces esprits, soi-disant supérieurs et forts, de ne voir dans tout le récit du prophète que la satisfaction d'une « curiosité indiscrète » (*Vorwitz*) ; ils ne voient pas que la satisfaction de cette curiosité est seulement l'occasion et non le but de la révélation prophétique; ils ne comprennent pas combien cette curiosité divinement surexcité et tournée vers la révélation des quatre empires, que devait couronner l'empire messianique, était utile ; ils ne comprennent rien aux desseins de Dieu, parce que leur esprit ne s'applique qu'à des inepties. Cette curiosité, qu'ils disent indiscrète, était cependant très féconde en enseignements graves. Il n'était pas inutile que Nabuchodonosor fut effrayé en pensant au sort de Ninive, et qu'il se demandât si une destinée semblable n'était pas réservée à sa propre capitale; il était aussi de la plus haute importance que ce roi se préoccupât des prophéties que les Juifs ne manquaient pas de répandre dans tous les pays où ils étaient déportés. En racontant ce songe, avec les diverses circonstances qui s'étaient produites à son occasion, Daniel obéit également à un sentiment sérieux et profond : il atteste et publie le récit d'un événement qui montre le souverain Etre manifestant sa puissance aux yeux des païens, dans un moment ou il laissait humilier son peuple. Elle n'était donc pas « sans but, » cette révélation, qui faisait sentir au roi de Babylone, qu'un vent de malheur, se lèverait aussi un jour sur les siens !

CHAPITRE III

Dédicace de la statue de Nabuchodonosor et martyre des trois Hébreux, amis de Daniel, jetés dans une fournaise ardente.

Sujet du troisième chapitre. — Le chapitre troisième a pour objet la Dédicace d'une statue que Nabuchodonosor avait érigée, et le martyre de Sidrach, Misach et Abdénago. Ces trois fonctionnaires, amis de Daniel, ayant refusé d'obéir à l'injonction, faite au nom du roi, de se prosterner et d'adorer cette idole, sont jetés dans une fournaise ardente, pour y être brûlés vifs. Mais ils sont miraculeusement préservés de toute atteinte du feu par un Etre surnaturel, qui « écarta les flammes et créa au milieu de la fournaise un vent frais et une douce rosée. » Azarias fit alors une prière ; et ses deux compagnons glorifièrent ensuite, avec lui, le Seigneur, en récitant l'hymne des bénédictions. Témoin de ce prodige, Nabuchodonosor terrifié commanda

de faire sortir les martyrs de la fournaise, et, après avoir fait, en même temps, défendre de blasphémer le nom de leur Dieu, il les éleva en honneur.

But de l'intervention divine attestée dans ce chapitre par Daniel. — Sous un certain rapport, il n'y a pas de suite dans les récits du prophète; et on peut dire qu'il n'y a pas d'unité d'action. Daniel a surtout en vue l'unité d'impression et, dans ce but, il nous donne une succession de scènes, qui toutes tournent autour de l'idée fondamentale du livre, et la présentent sous une nouvelle face. Dans le chapitre précédent, nous avons vu le prophète théocratique proclamant les oracles du Très-Haut au milieu d'une société païenne, et obligeant le roi idolâtre à reconnaître la puissance du vrai Dieu. Le troisième chapitre se rattache aussi à la même pensée maîtresse : Jéhovah se glorifiant à Babylone, pendant la captivité de son peuple, dans la période de l'emprisonnement des vases sacrés de son Temple; et Nabuchodonosor réduit à s'abaisser, avec ses dieux, devant le Dieu d'Israël et à reconnaître sa toute-puissance. La fidélité des trois déportés ne pouvait pas manquer, d'ailleurs, de porter des fruits de grâce et de salut. Elle rendit la cause de la vraie religion plus glorieuse, et son action plus étendue. Des enfants d'Israël furent ramenés à Dieu; des fidèles furent raffermis; des Gentils se convertirent au seul Dieu vivant et vrai. Nabuchodonosor lui-même se vit contraint de reconnaître la supériorité du Dieu qui s'affirmait par une intervention miraculeuse si surprenante.

Leçon morale. — Après avoir montré, dans ce récit, la vanité des efforts de la puissance terrestre pour soumettre les trois adorateurs du vrai Dieu à une idole du paganisme, l'auteur montre comment ses compagnons conservèrent leur vertu et la poussèrent même jusqu'à l'héroïsme, en refusant d'adorer la statue que le roi avait fait élever. Les trois Hébreux, devenus fonctionnaires de Nabuchodonosor, refusèrent de s'associer à l'apothéose du despotisme et de la force. Daniel nous offre ici un exemple du vrai courage, du courage qui est l'héroïque effort de la volonté et qui s'acquiert par l'idée réfléchie du devoir. Les trois confesseurs de leur foi sont les représentants des vertus sublimes de la religion et du patriotisme; ils enseignent le sacrifice de soi-même aux intérêts de la religion et de la nation; ils proclament hautement que la religion est un bien plus précieux que la vie terrestre, et qu'on doit accepter même la mort pour la conserver.

En même temps Daniel présente a son peuple un exemple frappant de la Providence divine qui, lorsqu'elle le veut, peut, par des moyens imprévus, tirer des plus grands dangers ceux qui, sans compter sur des miracles qui n'ont pas été promis, n'ont en vue que de servir Dieu et d'obéir à sa loi, ceux qui, en un mot, ont pris pour devise : « Fais ce que dois, advienne que pourra ! » Les trois martyrs ne se préoccupent que de rester fidèles à Jéhovah, et ils se laissent jeter, par l'ordre de l'orgueilleux souverain, dans une fournaise ardente. Nous avons vu que cet exemple de simple résistance morale n'est pas approprié à l'époque des luttes ardentes du temps des Machabées (Voy. *Introd.*, p. 244). Nous devons constater aussi, de nouveau, que Daniel n'a pas en vue d'enseigner que Dieu prend toujours, miraculeusement, soin des justes. En nous apprenant que les trois confesseurs de la foi monothéiste et de la religion mosaïque survécurent par miracle à cette épreuve et virent leur crédit, qui devait s'anéantir, n'en devenir que plus grand, le prophète ne dit pas que l'honneur et le droit ont toujours, ici-bas, la dernière victoire ; il atteste seulement que, dans cette circonstance, le Très-Haut a voulu manifester sa puissance, humilier Nabuchodonosor et ses idoles, et relever aux yeux des païens la religion des Juifs, vaincus et exilés loin de leur patrie. En attestant ainsi le triomphe de la vérité sur la force brutale, Jéhovah montra que malgré les épreuves qu'il envoyait à son peuple, il ne cessait pas de protéger, d'une manière toute spéciale, cette race d'Abraham, pour en faire l'instrument de ses desseins dans le monde. La donnée du récit est émouvante, et Daniel l'a développée avec une heureuse vigueur. Il a voulu que l'attestation de ces faits fut publiée et connue. Il savait que la lecture de ce fragment de l'histoire des Israélites pendant l'exil ferait vibrer l'âme de tout son peuple. Il y avait, en effet, dans cet épisode, des leçons et des paroles, qui ne pouvaient manquer d'entretenir les sentiments de foi et l'esprit national parmi les exilés.

Vérité historique. — Dans l'*Introduction* (pp. 188-194), nous avons réfuté l'objection générale contre cet événement tirée du but parénétique, qui en détruirait la réalité historique. En particulier, nous avons montré l'inanité de toutes les assertions, imaginées par les rationalistes, pour transformer ce récit en allégorie (pp. 203-207). Que tout le livre de Daniel ait un *substratum* moral et religieux, c'est évident : on n'aurait pas ce qu'on doit attendre d'un écrivain, tel que ce fidèle serviteur de Jéhovah, s'il n'en était pas ainsi. Mais les faits qui inspirent le

livre n'en sont pas moins quelque chose d'historique et de vécu. La foi d'Azarias, de Misaël et d'Ananias était ardente et solide, et le spectacle qu'ils nous offrent n'en est pas moins réel parce qu'il est suggestif. L'histoire des martyrs que l'anglicanisme a fait dans les trois royaumes, comme aussi l'histoire de ces catholiques qui, en Suisse, dans les Allemagnes, dans les pays du nord de l'Europe, en France sous les Calvinistes ou sous la Terreur, ayant préféré la mort à la violation de la sainte loi de Dieu, ont été massacrés, cette histoire, disons-nous n'en devient pas une fiction, parce que le récit nous en a aussi été transmis afin que nous contemplions la résistance, la constance de ces héros chrétiens et que nous imitions leur foi.

Tout nous montre, d'ailleurs, que le récit de Daniel est une œuvre d'observation positive et non une œuvre d'imagination. Chaque trait, chaque mot s'y trouve en harmonie locale : rien ne détonne et aucune fausse note ne dénature ce récit. La description de la dédidace (voy. *Introduct.*, p. 288), les noms des instruments de musique (*ibid.*, pp. 88-106) et des fonctionnaires réunis auprès de la statue (*ibid.*, pp. 125-123) sont de la pure réalité. Le costume des trois amis de Daniel est indiqué avec précision et les noms qu'il donne à leurs vêtements s'accordent avec ce qu'Hérodote dit de l'habillement des Babyloniens (*Ibid*, pp. 117 124). Le portrait de Nabuchodonosor y est crayonné de main de maître. L'ordre qu'il donne de jeter les trois Hébreux dans la fournaise est conforme aux habitudes assyrio-babyloniennes ; et le retour qu'il fait sur lui-même, comme la défense qu'il fait de blasphémer le Dieu de ces trois fonctionnaires, rentre très bien dans le caractère de ce roi. Comme dans le chapitre précédent, les Casdim sont merveilleux de vérité et d'exactitude historique. Encore ici Daniel a sténographié, en quelque sorte, les propos de ces Chaldéens et noté leurs déportements. Tout ce chapitre, en un mot, offre un tableau très mouvementé, d'un puissant intérêt, et tout à fait babylonien. L'action se déroule auprès de Babylone, et l'auteur du récit y met en scène, tout un monde cosmopolite, dont il parle comme un homme qui en a une connaissance parfaite.

Le miracle de la fournaise. — Il est vrai que, par une intervention divine, les trois martyrs deviennent dans la fournaise, des êtres exceptionnels ; mais nous savons que les faits miraculeux, n'en sont pas moins des faits dont la réalité, n'en est pas plus contestable que celle de tous les autres. Les objections relatives aux miracles, en général, ont été réfutées dans l'*Introduction* (pp. 505-523), et les difficultés spéciales au miracle

de la fournaise ont été résolues et enlevées, dans ce même volume (pp. 525-529).

Objections diverses. — Dans ce qu'il appelle les improbabilités des contenus fabuleux (*Mährchenhaften Inhalte*) de la partie historique, De Wette indique quatre particularités de ce troisième chapitre, qui suffiraient, d'après lui et d'après toute l'école rationaliste, pour établir le caractère imaginaire du livre de Daniel. Ces quatre bornes qui arrêtent la « grande Critique moderne » sont : « la description de la statue; l'absence de Daniel à la consécration de l'idole; la contrainte dont Nabuchodonosor aurait usé au sujet de la religion, et enfin, l'obstination blâmable et le fanatisme des officiers juifs. » Il n'est cependant pas difficile de faire disparaître ces obstacles imaginaires, et ceux que d'autres pseudo-critiques se complaisent à regarder comme infranchissables. Nous obtiendrons ce résultat, en étudiant de plus près le texte, et en l'examinant dans tous ses détails.

Epoque de la Dédicace. — D'après le traducteur grec alexandrin et d'après Théodotion, cet événement aurait eu lieu dans la dix-huitième année du règne de Nabuchodonosor. Dans ces versions, le troisième chapitre commence par ces mots : Ἔτους ὀκτωκαιδεκάτου (dans la dix-huitième année). Cette date paraît avoir été introduite postérieurement dans les exemplaires hébreux, que ces traducteurs ont eu entre les mains. Quelque Juif qui aura voulu rattacher la Dédicade de la statue à la destruction de Jérusalem, sous Sédécias, aura sans doute mis une glose à la marge, qui indiquait cette époque. Toutefois, cette destruction, ne fut entièrement accomplie que dans la dix-neuvième année du règne de Nabuchodonosor (IV Rois, XXV, 8), en 587. Keil pense que la destruction de cette ville ne fut pas un événement assez important, pour motiver l'érection de cette statue. Mais on pourrait répondre que, les espérances messianiques des Juifs s'étant ravivées à cette époque, Nabuchodonosor peut fort bien avoir voulu les résumer en sa personne. Il connaissait les prophéties relatives au retour des Juifs, et il put vouloir se présenter aux yeux des déportés, comme le Messie que les prophètes leur avaient promis de la part de leur Dieu.

Quoiqu'il en soit, l'époque de la Dédicace de la statue n'est pas indiquée dans le texte hébreu. Il nous semble plus probable que cette cérémonie a eu lieu après la prise de Tyr (an. 586), lorsque Nabuchodonosor était parvenu au faîte de sa puissance. Ce roi avait alors rétabli dans son intégrité, sa domination sur toute la partie de l'empire assyrien qui lui était dévolue, d'après le partage

qu'avaient fait de cet empire, Nabopolassar et le roi des Mèdes. L'érection de la statue, fut un monument des victoires de Nabuchodonosor, de ses exploits, de sa puissance et comme son arc de triomphe. La statue fut donc probablement élevée, vers la vingt-et-unième année du règne de ce roi, en 585.

A cette époque, les trois fonctionnaires juifs devaient avoir de trente-cinq à trente-six ans. Ils n'avaient donc pas encore tout à fait atteint l'âge ou le développement anatomique et physiologique de l'organisme a acquis tout son complet développement, au moment, en un mot, où cesse la période anaplastique et ou commence la période cataplastique. On devait les comprendre encore, dans la classe des *neharim*, des adolescents (cfr. *adolesco*, je crois, je m'accrois, je me fortifie), des jeunes gens (Voy. p. 84) On s'est habitué à les regarder comme des enfants, *pueri* (*Canticum trium puerorum*), parce qu'on n'a pas compris le second sens latin de ce mot (jeunes gens). On sait, du reste, que *puer* signifie aussi « serviteur, fonctionnaire. » Il est évident, d'ailleurs, d'après le texte, dont il faut bien tenir compte, que les trois amis de Daniel occupaient alors des emplois que l'on ne confie pas à des enfants. Ainsi, l'âge de ces trois confesseurs de la foi mosaïque, peut très bien s'harmoniser avec l'époque, que nous avons indiquée pour la Dédicace de la fameuse statue de Nabuchodonosor.

Forme et dimensions de la statue. — Le mot *żelēm*, (צֶלֶם) signifie proprement « ombre, image, ressemblance » et a aussi le sens de « statue. » Il s'agit ici d'une représentation à forme humaine, comme ch. II, 31. Daniel, en effet, au chapitre précédent donne les noms de *żēlēm* ou de *żalma'* à la statue qui y est décrite (Voy. p. 159). Cette expression, exclut l'idée d'une colonne ou d'un obélisque qui aurait été désigné par le mot *mażżēbah* (מַצֵּבָה). Hengstenberg a essayé, il est vrai, de prouver que *żelēm*, peut désigner une colonne d'idole (*Götzensäule*), un obélisque, aussi bien qu'une statue ; et Stuart a pensé qu'il s'agissait d'un obélisque portant au sommet, une image du soleil. Mais cette hypothèse, n'est fondée sur aucune raison sérieuse. Nous n'oserions pas cependant affirmer, que la « statue, » ne représentait pas une combinaison symbolique de la figure humaine, avec un corps ou des membres de bêtes, selon la méthode assyrio-babylonienne. De la signification ordinaire du mot *żelēm*, on ne peut pas, en effet, conclure d'une façon absolue que la statue était entièrement de forme humaine, la partie inférieure pouvait être remplacée par une colonne. Mais nous tenons

comme plus probable, qu'elle représentait un homme, des pieds à la tête, et quelle ressemblait aux statues de Bel, mentionnées par Ctésias et par Hérodote.

Il va sans dire, que le critique rationaliste, trouve à redire au sujet des proportions de cette statue. Daniel nous apprend, qu'elle avait soixante coudées (environ trente mètres) de haut, et seulement six coudées (à peu près trois mètres), de largeur. Or, il est très vrai qu'une statue de 60 coudées de hauteur et de six coudées de largeur, n'est pas conforme aux règles de l'art : on ne trouve pas une proportion exacte, régulière, normale entre la hauteur de soixante coudées et les six coudées de largeur qu'on donne à cette statue, Les rationalistes, n'ont donc pas eu de peine, à découvrir que ce travail accuse un oubli complet des rapports de proportion, qui existent entre les différentes parties du corps humain, puisque la hauteur de l'homme, est de six fois sa largeur, et que la statue de Nabuchodonosor avait dix fois sa largeur. Ces hypercritiques, se sont donc cru autorisés à s'écrier que la statue de ce roi était monstrueuse, et que, par conséquent, le récit de Daniel est absurde et inauthentique. Ainsi, parmi les arguments spéciaux (*besondere Gründe*) contre l'authenticité de ce chapitre, dans lequel il ne trouve en aucun cas, une connaissance exacte de l'histoire ou de l'organisation et des noms babyloniens (*in welchem wir in keinem einzigen Falle genauere Kenntniss der Geschichte oder der babylonischen Verfassung und Sitte antreffen*), Lengerke déclare en première ligne, que la description de la statue même est invraisemblable, oui ! « incroyable » (*Unwarscheinlich, ja unglaublich ist die Schilderung der Bildsäule selbst.* — pag. 105). Il veut que le récit de l'érection, dans une plaine, d'une statue de cette valeur et de la hauteur indiquée, soit « une assertion entièrement indigne de foi (*eine ganz unbeglaubigte Angabe* — p. 113, 114) : « à cause de la disproportion de sa hauteur et de sa largeur, puisqu'elle n'aurait pu avoir aucun soutien (ou maintien), cette statue aurait péché contre les lois de la mécanique (*So würde diese Statue... doch nach solchem Missverhältniss der Höhe und Breite, da sie gar keine Haltung gehabt haben könnte, gegen die Gesetze der Mechanik verstossen* — p 114). Voilà le motif qui a porté le critique allemand à classer dans son introduction, la description de la statue (*die Schilderung der Bildsäule*) parmi « le grand nombre des assertions invraisemblables et suspectes (*Die Menge unwarscheinlicher und verdächtiger Angaben*) du livre de Daniel. Il ne nous en coûte pas de reconnaître, avec Lengerke, que la Statue est disproportionnée ;

nous dirons même, avec Rosenmüller, que, au point de vue de l'art, elle est monstrueuse (*justa proportione caruisse et formæ plane monstrosæ apparet*). Nous ajoutons seulement que les défauts qui s'y trouvaient ne prouvent pas qu'elle n'a pas été construite de la sorte, et que le récit de Daniel soit inexact et incroyable.

Mais c'est ce point de vue essentiel dont les rationalistes ne se préoccupent pas. Hitzig, nous dira que la statue est unique dans son genre (*einzig in ihrer Art*) et uniquement mentionnée ici (*einzig hier erwähnt*, p. 41). Il trouve aussi que la statue ou colonne statuaire (*Bildsäule*) pèche, par défaut de la proportion de sa largeur et de sa hauteur, contre les lois de la mécanique (*gegen die Gesetze der Mechanik sich verfehlt*) et se moque de toute symétrie (*und aller Symetrie Spottet*). A son tour, Kuenen ne manque pas de signaler comme une « haute invraisemblance » que : « la statue que fait élever le roi, aurait été dix fois plus haute que large » (*Hist. crit.*, II, p. 566). Il va de soi, que Reuss donne aussi comme une invraisemblance qui infirme et annule l'authenticité du troisième chapitre et de tout le livre de Daniel : « les dimensions de la statue d'or, haute de quatre-vingt-dix pieds et large seulement de neuf pieds. » Ainsi les proportions de la statue étaient anormales; donc cette statue n'a pas existé ; donc, Daniel est un imposteur. Voilà le raisonnement qui suffit, aux yeux des grands critiques, pour repousser le récit du prophète et pour le regarder comme inauthentique.

Connaissant les dispositions d'esprit de ces personnages, nous aurions pu être assurés d'avance que la description de la statue, ne pouvait manquer d'être l'objet des sarcasmes et des plaisanteries de la critique savante de nos jours. Aussi ne sommes-nous pas étonné, du tout, de leur propos. Il eut été cependant facile de voir que Daniel plane au-dessus de cette objection aussi bien que sur toutes les autres. Nous ne nous arrêterons pas à discuter certaines réponses qui ont été proposées. Laissons les Talmudistes expliquer la disproportion de l'élévation avec la largeur de la statue, par la supposition que, pour la faire tenir, on avait amoncelé à sa base tout l'or provenant de Jérusalem. Leur assertion n'est motivée que par le désir qu'ils avaient de montrer que, de la sorte, s'était accomplie une prophétie d'Ezéchiel (VII, 19) : « Leur or, sera un objet de repoussement. » Il ne nous paraît pas non plus que l'on puisse s'en tenir à l'interprétation de ceux, (Bertholdt, Hengstenberg) qui ont supposé que, dans la hauteur des soixante coudées, le piédestal de la statue peut être compris, de sorte que le tout aurait été désigné

par le nom de *żelēm*. On n'a supposé que la statue était placée sur un piédestal très élevé, que parce que les proportions de sa hauteur et de sa largeur ne sont pas celles du corps humain. A ce point de vue, la largeur étant de six coudées, la hauteur, n'en aurait pas dû avoir plus de vingt-quatre. On compte, en effet, que la hauteur totale d'un homme bien proportionné est huit fois celle de sa tête, tandis que la largeur de ses épaules en est au moins le double. Il faudrait donc admettre que le piédestal de la statue avait une hauteur au moins de trente-six coudées. Cette opinion a été souvent reproduite. Ainsi Calmet, qui ne se défiait pas assez du rationalisme de son temps, raisonne ainsi qu'il suit : « Les proportions marquées ici ne permettent pas de croire que ce fut une statue d'homme : Cette statue était apparemment posée sur une colonne dont la hauteur est confondue ici avec celle de la figure. » L'abbé Vigoureux partage aussi ce sentiment. « Les mesures, dit-il, données dans le texte pour la statue ne doivent pas s'entendre de la statue proprement dite, mais de l'ensemble du monument, sur lequel elle était érigée. On ne parle guère de largeur d'une statue. L'écrivain sacré, en nous disant que l'œuvre d'art, dont il nous fait connaître les dimensions, avait six coudées de large, nous indique clairement dans quel sens il faut entendre ces expressions ; il veut désigner sans doute une colonne, au haut de laquelle était dressée l'image d'un Dieu. » (*La Bible et les découv. mod.*, p. 416). Nous ne voyons pas, toutefois, que les proportions indiquées prouvent qu'il n'est pas question dans le texte d'une statue d'homme ; et rien ne montre que le piédestal soit compris dans la hauteur totale. Il est donc inutile de supposer, avec Dereser et d'autres critiques, un piédestal de vingt-quatre ou de trente six coudées de haut. Nous pouvons très bien admettre, en effet, que le mot *żelēm* comprend la statue sans son piédestal. Nous reconnaissons, du reste, aussi que Daniel avait un but lorqu'il a indiqué la largeur de cette statue, contrairement à l'usage où l'on est de ne mentionner que la hauteur de cet objet d'art.

Nous n'avons donc à nous occuper ici ni de l'Apollon d'Amyclée (une colonne pourvue d'une tête de bras et de pieds), ni du colosse de Rhodes, énorme statue de soixante-dix coudées de haut d'après Pline (H. N. XXXIV, 18) ou cent cinq pieds, ni du colosse de Néron qui avait cent soixante dix pieds (Pline, *Ibid.*), ni des colosses et obélisques égyptiens (l'obélisque d'Héliopolis qui a soixante pieds de haut et six pieds et demi de largeur à

la base, de sorte que la proposition du *želēm* et de l'obélisque sont à peu près identiques). On aurait donc pu supposer, à la rigueur, qu'il s'agissait d'un obélisque ou d'une colonne supportant une image du soleil. L'usage de ces représentions ne fut peut-être pas inconnu aux Babyloniens. La Chronique d'Alexandrie dit du moins, à ce sujet (p. 89), que « les Assyriens (c'est-à-dire ceux qui vivaient au-delà de l'Euphrate) ont les premiers élevé une colonne à Mars et l'ont adorée comme un dieu » (Cfr. Münter, *Religion der Babylonier*, p. 16). On a découvert, de nos jours, plusieurs obélisques assyriens. L'obélisque de Nimroud est au British Museum. Ainsi les obélisques ne sont pas des monuments propres à la seule architecture égyptienne. Il est probable, d'ailleurs, que des colonnes triomphales avaient été élevées et consacrées à Mars (Nergal) et qu'elles étaient regardées comme ayant un caractère divin.

Mais il est inutile de nous préoccuper d'une explication que le texte ne paraît pas autoriser. Acceptons-le tel qu'il s'offre à nous : il s'agit d'une statue qui a soixante coudées de hauteur et six coudées de largeur. Qu'y a-t-il là de contraire à la vérité historique du récit de Daniel. Tout au plus pourrions-nous en conclure que ces proportions ne sont pas prises d'après nature. Mais il s'agit de savoir si elles n'étaient pas dans le goût babylonien qui se plaisait aux formes gigantesques et monstrueuses.

On a reconnu aujourd'hui que le caractère de l'architecture babylonienne, caractère qui se retrouve également dans la sculpture, c'est sa proportion colossale. Layard a trouvé à Nimroud la tête humaine d'un grand taureau ailé qui a cinq pieds (anglais) de hauteur. On peut se faire une idée de la grandeur du corps qui était tout entier taillé dans un seul bloc de marbre. D'autres taureaux gigantesques et de grands lions ailés nous ont fourni des échantillons extraordinaires de l'art assyrio-babylonien. On n'a pu faire des difficultés, à ce sujet, que tant qu'on a ignoré les découvertes de Botta, Place, Layard, etc. Nul n'ignore aujourd'hui que les Babyloniens avaient des statues colossales, monstrueuses. Le goût des Assyrio-Babyloniens pour les statues de dimensions gigantesques ou dépassant de beaucoup les proportions naturelles était apparenté à celui des Egyptiens pour les Κολοσσοὶ μεγάλοι (Hérodot. II. 175) et pour les andro-sphinx d'une grosseur extraordinaire.

Ces peuples avaient imaginé de donner à des objets qu'ils divinisaient une hauteur plus grande que nature. C'est ainsi que, par analogie, dans les bas-reliefs égyptiens, les vainqueurs

sont des géants et les vaincus des pygmées. Les Grecs avaient aussi adopté le système qui exprimait le surhumain par le gigantesque. V. Duruy dit très bien à ce propos : « Il serait bien téméraire d'accuser des artistes incomparables d'avoir méconnu certaines conditions de l'art qu'ils ont porté si haut ; et quand les auteurs de ces colosses s'appelent Phidias, Polyclète ou. Lysippe, il faut admettre que pour s'être complu en de telles œuvres, ces maîtres avait leur raison ; or cette raison, c'est dans le sentiment religieux des populations et d'eux-mêmes qu'il faut la chercher. Les Grecs croyaient, avec Homère, que les dieux avaient une stature qui répondait par sa grandeur à leur puissance et, jusqu'aux derniers jours de l'Hellade, sur les stèles funéraires et dans les bas-reliefs où des divinités paraissent, elles ont toujours une taille supérieure à celles des mortels dont elles sont suivies. C'est un trait qui aide à constater leur présence. Les Egyptiens agissaient ainsi avec leurs Pharaons et leurs dieux, les Perses avec leurs rois. » (*Annuaire de l'association pour l'encouragement des études grecques en France*, année 1887, p. 184).

Cet usage remonte, en Asie, plus haut que le règne des Perses ; et ceux-ci n'avaient fait que l'emprunter aux Assyrio-Babyloniens. Il méritait d'être conservé, car il rend sensible l'idée de la supériorité, de la grandeur surhumaine de l'être, dont l'artiste exagère la taille. C'est ainsi que, sur la porte de la basilique de Saint-Paul, à Rome, on voit Notre-Seigneur ressuscité plus grand que nature. Les archéologues ont compris, avec raison, que cette marque de supériorité indique aussi que son corps est transformé et glorieux.

Il est vrai que, dans la statue décrite par Daniel, ce n'est pas tant les dimensions colossales, que le côté monstrueux de ces dimensions, le défaut de proportion entre la hauteur et la largeur. Nous trouvons là, en effet, un détail propre à exciter notre étonnement, et destiné, évidemment, à attirer notre attention. A ce propos, les criticistes auraient pu, tout au plus, être fondés à dire que cet objet d'art accuse une ignorance complète, un oubli entier des proportions qui existent entre les diverses parties du corps humain. On aurait pu se demander si les sculpteurs de Nabuchodonosor n'avaient pas été des ouvriers inhabiles et maladroits. Mieux inspirés, les savants auraient voulu voir si le manque de proportion, expressément indiqué par Daniel, ne se rapportait pas à quelques théories du symbolisme babylonien. Il y a, en effet, dans l'élégance aérienne du *ṣĕlĕm*, une singularité qui s'explique très bien par des faits

analogues. Nous pouvons parfaitement, par exemple, comparer le colosse de Doura aux figurines en bronze longues et effilées, aux statuettes chaldéennes, qui ont le corps très long et hors de proportion avec sa largeur. Il y avait là évidemment une pose de convention qui était suggestive d'une idée. Relativement à la statue de Nabuchodonosor, Raoul Rochette a conjecturé, avec raison. que « ce manque de proportion se rapporte à quelque intention symbolique et à son application dans la religion des Chaldéens » (*Annal. de philos. chrét.*, an. 1835, p. 207). Jahn avait aussi entrevu, dans l'agencement de cette statue, un motif de ce genre. Il s'exprime ainsi : *Illa proportio altitudinis ad latitudinem a forma humana recedens, vel augustior credebatur, vel ex rudi antiquitate detenta fuit* (*Introd. in libros Veteris Fœderis*, p. 436). Cette disproportion entre la hauteur et la largeur ne provenait toutefois ni d'une tradition remontant à l'enfance de l'art, ni de l'ignorance d'une des règles les plus élémentaires de la statuaire ; en réalité, il y a là un procédé qui se rattache à une convention mystico-esthétique. L'artiste babylonien a agi d'après les convenances de la pensée religieuse qui était une de ses lois. On ne doit pas oublier, en effet, que le style de la statuaire chaldéenne est l'expression d'une civilisation spéciale, ayant ses idées, ses sentiments et ses besoins propres. C'est ainsi qu'une intention politique et religieuse se manifeste dans les sculptures colossales découvertes à Khorsabad. Les taureaux ailés à face humaine, surmontée d'une tiare étoilée, offrent une conception monstrueuse. Mais ces monstres paraissaient aux Assyrio-Babyloniens très propres à symboliser la puissance et la force unies à l'intelligence.

Pour comprendre le défaut des dimensions de la statue de Nabuchodonosor, il faut donc commencer par reconnaître que les artistes babyloniens ont voulu marquer le caractère surhumain du dieu par la hauteur de la statue. On avait cru et on avait admis en principe qu'un personnage éminent était naturellement figuré par la grandeur et par l'élévation de la taille. C'est d'après une conception analogue, que les sculpteurs et les peintres donnent aux anges une taille élancée et des ailes, pour indiquer des êtres surhumains et d'un autre monde. L'élévation de la taille était une marque de supériorité.

Nous ne nous contenterons donc pas de dire que Nabuchodonosor a donné à sa statue une taille gigantesque afin qu'on put la voir de plus loin. On peut croire qu'il convenait que cette idole fut très élevée, afin qu'elle s'étalât à la portée de tous les

regards. Mais ce n'est pas là le vrai motif de la hauteur disproportionnée de la statue. Il faut reconnaître, de plus, que la statuaire colossale, qui exécutait des œuvres destinées à être vues de loin, se proposait aussi de frapper les esprits par sa masse, et d'être l'expression plastique de sentiments religieux. En élevant sa statue, le roi de Babylone a voulu réaliser l'aspect divin du dieu qu'elle représentait, rendre l'impression que doit produire la vue d'un être surnaturel. Il fallait montrer aux yeux que le dieu dépassait la taille humaine, qu'il était supérieur au simple mortel, de sorte que les Babyloniens devaient se dire qu'on ne voyait pas, ici-bas, des hommes dont la taille ressemblât à celle du dieu. La grandeur démesurée des héros était, en effet, le symbole de l'homme surhumain, de l'homme divinisé. Les artistes de Nabuchodonosor ont donc voulu que la statue fut un symbole de la force surnaturelle ; ils ont voulu mettre dans cette effigie matérielle la représentation d'un dieu, d'un être plus grand que l'homme. Ils ont changé le colosse de milieu et, en l'élevant de quelques degrés dans la hiérarchie des êtres, ils ont transporté le spectateur ou l'adorateur du monde humain dans le monde des êtres supérieurs.

En ne gardant pas les proportions du corps humain et en donnant à l'idole une taille plus élancée, d'une hauteur démesurée, l'artiste jetait donc sur la statue un vernis de distinction particulier aux êtres surhumains. Les sculpteurs babyloniens auraient su, tout aussi bien que les Grecs, leurs élèves, donner à leurs statues un aspect olympien ou apollonien. Le sens esthétique était développé chez les Assyrio-Babyloniens aussi parfaitement que chez les Hellènes. Mais les prêtres chaldéens avaient adopté un art à eux, pour traduire leurs idées et leurs sentiments ; ils ont fait travailler les artistes d'après un hiératisme qui était à la mode de leur temps. On sait que la sculpture hiératique ne se limite pas à l'imitation de la nature. Il y a dans cet art une recherche de l'effet, du convenu : il ne s'agit pas seulement d'imprimer dans l'esprit la représentation matérielle d'un personnage, mais tout un ordre d'idées qui se rattachent à cette représentation. Le dieu ne pouvait être regardé comme grand qu'en paraissant extraordinaire. L'art hiératique enlevait donc le dieu du monde réel et le transportait dans une région mythologique, fantastique. C'est sans doute pour ce même motif que les statues élevées en l'honneur de Bouddha sont d'une dimension extraordinaire en hauteur et d'une faible largeur.

Mais Daniel ne s'est pas contenté d'indiquer vaguement l'irrégularité de la statue, il nous donne les proportions exactes de l'idole, afin que nous ne puissions en méconnaître la signification. Cette statue était une figure symbolique, mais elle est caractérisée par un symbolisme emprunté aux croyances chaldéennes. Lorsqu'on sait que l'idole avait soixante coudées de haut et six coudées de largeur, on comprend de suite pour quel peuple, et par quelle association d'idées, ces chiffres ont été choisis pour représenter cette idée, très peu compliquée, du dieu soleil, dont la course annuelle, ou l'année chaldéenne, était exprimée par 60 × 6 ou par 360 jours (1). En donnant à une statue les proportions indiquées par ces chiffres on exprimait ce que cette idole contenait de divin et d'adorable. L'usage de ces proportions avait sa source dans le culte de l'astre du jour. Il ne faut pas oublier que le dieu tutélaire de Babylone. Bel-Maroudouk, qui fut plus tard localisé dans la planète Jupiter, avait été d'abord un dieu solaire, comme, du reste, une grande partie des dieux mâles du panthéon babylonien (Cfr. *Introd.* p. 385, à propos du nom accadien *Amar-utuki* qui signifie « éclat du soleil »). Les dimensions extraordinaires du simulacre du dieu chaldéen avaient donc pour but de rattacher à la représentation du dieu incarné (un ancien roi ou même Nabuchodonosor) l'idée dont il était devenu le symbole et l'incarnation. L'effigie du dieu-homme se rattachait ainsi à la religion qui l'adorait. Il ne sera peut-être pas inutile de remarquer aussi que le dieu Anu, le cahos primordial, qui est appelé « le Seigneur des esprits et des démons, » est représenté par un coin dressé, qui a une valeur numérique de soixante, et que soixante paraît avoir été le nombre spécial de ce dieu (Cfr. G. Rawlinson, *Les Relig de l'ancien monde*, *trad.* par Clément de Fage, p. 61). Ces

(1) On sait que les Chaldéens avaient adopté le système sexagésimal, et on connait le rôle que le chffre six et ses multiples jouaient dans la chronologie babylonienne. Les années y étaient comptées par *sosses* de 60 ans, par *nères* de 600 ans et par *sares* de 3,600 ans. Les astronomes de la Chaldée avaient aussi fixé à *douze* les signes du Zodiaque ou du chemin que le soleil parcourt dans un an. Ils divisaient aussi l'année en *douze* mois ou lunaisons, et les mois en *soixante* parties; ils partageaient le jour ou la moitié de la période de rotation en *douze* parties, et ils subdivisaient chacune de ces dernières en *douze* heures et chaque heure en *soixante* minutes. D'après Ctésias, le pourtour de Babylone avait 360 stades, autant que les Chaldéens comptaient de jours à l'année. On avait sans

traditions artistiques étaient donc empruntées au fond religieux et à des actions symboliques qui n'avaient rien du train ordinaire des choses humaines. Mais ceux qui étaient au courant de cet usage et qui connaissaient les chiffres exprimant la hauteur et la largeur de la statue, ne pouvaient pas douter de la signification idolâtrique de cet emblème. Nous sommes ainsi amenés à admettre, avec Hoffmann, Zündel, Kliefoth et Kranichfeld, que la statue a eu des dimensions réglées d'après les conceptions du symbolisme babylonien, lequel est représenté par les chiffres 6 et 60. Il y avait là un rapport superstitieux, une allusion à une théorie mystique des nombres, destinés à marquer une identification de l'idole avec le dieu-soleil. La statue de 60 coudées de haut sur 6 coudées de largeur offrait un emblème emprunté au langage hiératique des contemporains de Nabuchodonosor. Il n'est donc pas étonnant que Daniel, qui avait été instruit dans toute la sagesse des Chaldéens (I, 17), ait voulu indiquer que la statue appartenait à l'art allégorique, et que, pour lui donner une allure hiératique, l'artiste avait souligné son intention par le choix de traits familiers à son public. Le prophète nous donne ces proportions comme une des singularités symbolistiques de la statuaire hiératique des Casdim. En deux mots il nous fait connaître le motif d'une proportion que les idolâtres de la Chaldée comprenaient très bien ; il nous révèle le signe caractéristique qui suffisait pour faire voir que la statue élevée par Nabuchodonosor était une idole, un dieu. Les chiffres que Daniel nous fait connaître sont donc destinés à relever l'importance que l'on attribuait à la statue, et à nous indiquer le sens religieux et l'idée symbolique qu'ils exprimaient. Il veut nous faire pénétrer plus avant dans la connaissance de l'objet qui avait dû produire une impression d'horreur et de mépris sur les trois fonctionnaires hébreux, et qui les avait obligés à refuser d'adorer ce simulacre réputé divin. C'est pour nous faire comprendre qu'il s'agit de la statue d'un être surnaturel, qu'il nous fait connaître le symbolisme de la taille qui s'allonge outre mesure. L'historien montre ainsi qu'il y avait là des notions qui l'ont préoccupé, et c'est pour ce motif qu'il parle avec précision de la hauteur et de la largeur de la statue. Daniel n'eut pas parlé de la largeur, si la statue avait eu, à cet égard, les

doute voulu consacrer ainsi le mur de l'enceinte de la ville à Bel-Soleil. Les noms des deux enceintes de Babylone indiquent eux-mêmes cette consécration (Voy. p. 229).

dimensions ordinaires : il aurait dit tout simplement que la statue avait 60 coudées de haut. Mais il a voulu précisément indiquer que la statue n'offrait pas les proportions ordinaires; il a voulu indiquer, par des chiffres, que nous nous trouvions dans le domaine des conceptions théologico-astrologiques des Casdim. C'est pour ce motif qu'il tenait à faire remarquer qu'il y avait un parti pris sur ce point, et que les proportions étaient intentionnelles.

Pour comprendre cette œuvre monstrueuse, les critiques auraient donc dû commencer par faire une étude des procédés d'expression propres au symbolisme babylonien ; ils auraient dû faire la part de l'influence dominante des idées et du goût plastique des Casdim. L'idée de donner une taille extraordinaire à une statue divine peut paraître plus subtile qu'heureuse ; mais il faut tenir compte du sentiment religieux qui dominait le sens esthétique ; il faut, en un mot, tenir compte de la convention en art (1).

Le récit de Daniel n'offre donc, à l'égard des dimensions de la statue rien d'invraisemblable. Les proportions indiquées ne sont pas le résultat d'une erreur : elles ont pour but de faire connaître le caractère particulier de l'idole. Aussi devons-nous constater que Fr. Lenormant a fait encore sur ce point, au détriment du texte de Daniel, des concessions fort inutiles. « Sans doute, dit-il, il y a une exagération manifeste dans les proportions (60 coudées de haut sur 6 de large) de la statue divine d'or que Nabuchodonosor élève dans la plaine de Doura et propose à l'adoration de son peuple. Ici, l'auteur s'est fait l'écho des dires populaires, à moins qu'il n'y ait eu sous le calame des copistes une altération dans les nombres, comme il est arrivé en tant d'endroits de la Bible » (*La divination chez les Chaldéens*,

(1) La convention avait aussi amené une autre particularité qui se rencontre dans des statues assyriennes. Ces statues semblent avoir été faites pour être vues seulement de face. On n'y tient pas, dès lors, compte de la largeur ou de l'épaisseur, de sorte qu'elles paraissent défectueuses lorsqu'on les regarde de profil. C'est ainsi que G. Rawlinson a pu constater que ces statues sont grossières, lourdes, guindées et « généralement caractérisées par un aplatissement indu ou par un manque de largeur, lorsqu'on les regarde de côté, comme si elles avaient été destinées à être vues de face » (*They are coarse, clumsy, purely formal in their design, and generally characterised by an indue flatness, or want of breadth in the side view, as if they were only intended to be seen directby in front. The five great monarchies*, vol. I, p. 340).

p. 182). A ces assertions, qui ne reposent sur aucun fondement, cet écrivain ajoute en note les deux remarques suivantes : « Sans compter qu'au point de vue de l'art, la hauteur des proportions de hauteur et de largeur, prise au pied de la lettre, serait monstrueuse. » — « Il est même assez probable, étant donné le système de la numération sexagésimale des Babyloniens, qu'il a employé le chiffre de soixante comme un nombre indéterminé. C'est ce qui m'empèche de voir ici une faute de copiste. »

Il n'est pas douteux qu'il y ait dans la hauteur de la statue « une exagération manifeste. » Mais pour expliquer cette taille plus grande que nature, il n'est pas nécessaire de faire passer Daniel pour un écrivain qui s'en rapporte à des récits légendaires. C'est aussi fort inutilement que l'on a recours ici à des fautes de copistes (1); ou qu'on propose de regarder le chiffre bien déterminé de soixante « comme un nombre indéterminé. » Les dimensions que le prophète nous donne de la statue doivent être prises au pied de la lettre Il en résulte seulement que la statue n'est pas construite d'après les règles de l'art. Mais avant de prétendre que, la proportion de la hauteur de la statue avec la largeur étant contre nature, on doit admettre que Daniel raconte un fait impossible et que dès lors son récit est incroya-

(1) L'édition du texte des LXX publié par De Magistris est fautive en ce qui concerne les dimensions de la statue. On pourrait en conclure que le traducteur alexandrin avait travaillé d'après une copie corrigée de ce passage ; de sorte que Daniel n'aurait donné à l'idole qu'une hauteur de six mètres, en omettant de mentionner la la largeur. Mais il n'y a là qu'une erreur de l'éditeur romain qui a mal copié le manuscrit de la bibliothèque Chigi. Bugati (*Daniel secundum édit.*, LXX, *Interpr.*, p. 133, 134), a constaté et relevé ce *lapsus calami* dans le passage suivant : *Editio Romana codicis Chisiani legit* τὸ ὕψος ἀυτῆς πηχῶν ἕξ, *cui respondet a dextera Latina interpretatio* ALTITUDO EJUS CUBITORUM SEX, *nulla latitudinis facta mentione, ejusque mensura cum altitudinis dimensione confusa : quo nihil fingi potest absurdius. Aliter tamen se res habet in autographo bibliothecæ Chisianæ, ejusque apographo manu Leonis Allatii descripto, quod in eadem bibliotheca asservatur. Mihi enim utrumque Romæ conferenti integer textus utrobique apparuit in hæc verba :* Τὸ ὕψος αὐτῆς πηχῶν ἑξήκοντα, καὶ τὸ πλάτος αὐτῆς πηχῶν ἕξ, *quæ sane et cum Syro nostro, et cum Chaldæo, ceterisque versionibus mirifice conveniunt. Corruunt igitur, quæ ad infirmandum hoc in loco textus Chaldaici auctoritatem ex hac mendosa LXX virali lectione sibi finxerunt Michaelis (Bibl. Orient.,* tom. IV, p. 34*) et Eichhornius (Introd. in Vet. Test.,* tom. III, p. 451*).*

ble, il aurait fallu se demander si l'artiste babylonien s'était astreint à concevoir sa statue d'après les proportions humaines. Il aurait fallu prouver qu'il y a, dans ces proportions extraordinaires, quelque chose qui répugne aux idées babyloniennes. Or, ce sont là des problèmes que la critique rationaliste n'a même pas songé à se poser. Pour que ces objections s'en aillent en fumée, il suffit d'admettre que Daniel a indiqué les proportions de cette statue colossale sous une forme toute technique et comme il convenait à un « sage » de Babylone, pour faire comprendre, par ce seul trait, aux lecteurs hébreux et araméens de son livre, qu'il s'agit d'une statue divinisée. On savait alors que l'on donnait aux statues des dieux des proportions gigantesques et extraordinaires, une taille élevée au-dessus de la moyenne, pour rehausser l'éclat du dieu en grandissant le monument qui le représentait. On n'ignorait pas non plus le symbolisme des proportions visé par les 60 coudées de hauteur et par les 6 coudées de largeur. Ainsi les dimensions de la statue ne justifient, en aucune façon, le rejet du caractère historique du récit de Daniel. Il n'y a dans le texte que nous examinons rien qui puisse nous porter à y voir un rêve ou une œuvre d'imagination d'un juif amoureux du merveilleux qui aurait vécu du temps des Machabées, comme Lengerke veut nous le persuader. L'auteur a certainement voulu qu'on ajoutât foi à son récit. Pourquoi aurait-il donné à la statue des dimensions qui n'auraient pas été conformes au goût des Chaldéens pour les statues colossales et monstrueuses ? Du reste, il eut très peu importé au juif machabéen que la statue eût eu 60 coudées ou seulement 30 de hauteur. Il lui eut suffi, pour atteindre son but, de mentionner une idole, une « abomination de la désolation. » Mais Daniel a dû vouloir indiquer les dimensions de la statue pour faire voir le caractère idolâtrique qu'elle offrait aux yeux des païens. D'un seul mot, Daniel nous fait comprendre que l'on avait augmenté la hauteur de la statue afin d'exagérer la grandeur du héros qu'elle représentait. C'est dans ce but que l'on avait augmenté la hauteur de l'idole. Les proportions indiquées dans le texte ne sont donc pas de nature à motiver des doutes au sujet de l'authenticité du livre. Le prophète ne s'est pas, du reste, proposé seulement de donner à ses lecteurs une impression d'exactitude. Ce n'est pas pour faire parade d'érudition; c'est plutôt dans un but utile et louable. Ce qu'il dit des proportions de la statue a pour but de traduire à nos yeux l'énigme de cette figure; il en donne les traits précis et caractéristiques

qui étaient destinés à lui imprimer un cachet de grandeur surnaturelle et divine. Mais en montrant que la symbolique chaldéenne était parfaitement connue de lui, Daniel, par les détails relatifs à la statue, rehausse son prestige aux yeux des savants. Ces détails précisent, en effet, l'époque du livre et offrent un indice de plus en faveur de sa date.

Matière de la statue. — Mais que penser de la dépense « incalculable, incroyable, qu'aurait demandé une pareille statue d'or; il n'y a que des hommes comme Hengstenberg qui puissent ajouter foi à une pareille fable! » C'est encore là, en effet, une des invraisemblances que la Critique découvre dans le récit de Daniel. Mais elle aurait dû se demander si elle avait bien compris le langage de prophète. Que dirait-elle si l'idole était simplement sculptée sur bois ou sur briques, et ensuite plaquée avec de l'or? Ne peut-il pas se faire que, dans la langue de Daniel, une statue ainsi fabriquée fut appelée une statue d'or? Il faut examiner, en effet, si Daniel n'a pas employé ici le langage usuel ou même le langage scientifique de son temps. Examinons donc la chose de plus près, et n'oublions pas que le texte doit être expliqué d'après le langage des Juifs et d'après les usages des Babyloniens.

D'abord, nous constatons que Daniel ne dit pas que la statue fut en or massif; il dit que la statue était d'or. Mais l'expression dont il se sert est aussi employée pour désigner des objets simplement « recouverts d'or. » Il faut donc tenir compte de l'usage qui fait loi en matière de langage. Cet usage est indiqué dans des passages de l'Ancien-Testament ou nous voyons que chez les Hébreux, le mot *zahab* — aram. *dehab* דְּהַב, or, s'emploie pour désigner les meubles ou les statues en bois, couverts d'or, comme étant en or. Ainsi, nous lisons dans l'Exode (XXXVII, 25) que l'autel des parfuns était fait avec du bois d'acacia (de Setim) et seulement couvert de lames d'or (*ibid.* XXX, I, 5); et cependant au chapitre XL, 5, 26, du même livre (et Nombr. IV, II), cet autel est nommé « l'autel d'or » (מִזְבַּח הַזָּהָב). Le livre de l'Exode nous apprend aussi que l'autel des holocaustes était fait avec de l'acacia et recouvert de lames d'airain (chap. XXXVIII, 1). Néanmoins ce même autel est appelé « l'autel d'airain » (מִזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת). Dans les deux cas, les mots « or, cuivre » doivent être regardés comme indiquant un simple placage fait avec ces métaux. Ainsi, le texte de Daniel, expliqué d'après les locutions autorisées même par la Bible, ne nous oblige pas à croire que la statue était en or massif. Elle

pouvait être en briques et recouverte avec des lames ou plaques très minces d'or. Evidemment, l'usage de la langue n'est pas opposé à cette interprétation, puisque Moïse lui-même dit qu'un objet était d'or ou d'airain, lorsqu'il n'était que simplement plaqué avec de l'or ou avec de l'airain.

Mais il faut remarquer de plus que, en s'exprimant ainsi, Moïse et Daniel se sont exprimés très correctement. Ils se sont, en effet, servis d'un terme employé, dans la technologie scientifique de leur temps, pour désigner des objets qui n'étaient d'or qu'à la surface. C'est ce que nous apprend un incroyant — très-crédule en matière de fausse philosophie — mais dont on se garderait bien de contester la compétence et la haute valeur, en ce qui concerne la chimie et l'histoire de cette science. Le chimiste Berthelot nous transmet donc un renseignement qui, à son insu, contribue à nous faire comprendre le langage de Daniel. « Le mot « or, » dit-il, pour les alchimistes comme pour les orfèvres des papyrus de Leyde, et, j'ajouterai même, à certains égards, pour les orfèvres et les peintres d'aujourd'hui, avait un sens complexe : il servait à exprimer l'or vrai d'abord, puis l'or à bas titre, les alliages à teinte dorée, tout objet doré à la surface, toute matière couleur d'or naturelle ou artificielle. Une certaine confusion analogue règne même de nos jours, dans le langage courant ; mais elle n'atteint pas le fond des idées, comme elle le fit autrefois. Cette extension de la signification des mots était, en effet, commune chez les anciens » (Berthelot et Ruelle. *Collection des alchimistes grecs*, 1re livraison, p. 20). Ce langage de la science hermétique, des chercheurs de la pierre philosophale, des artistes et du vulgaire, remonte non seulement à l'ancienne Egypte, mais surtout aux Chaldéens, les maîtres ès sciences de toute l'antiquité. Nous voyons ainsi que, au sujet de la matière de la statue, Daniel a parlé d'après l'usage qui avait cours chez ses compatriotes, et que, de plus, il s'est exprimé en savant, en homme qui avait été initié aux connaissances techniques de l'art babylonien : il emploie le langage qui devait être reçu à l'école des sages de la Chaldée aussi bien que dans les sanctuaires de l'Egypte.

D'un autre côté, il faut reconnaître que le procédé du placage était ordinairement en usage en Orient, pour les statues d'idoles. Elles étaient composées de bois ou d'argile et recouvertes de lames de métal d'une épaisseur plus ou moins grande. La description d'Isaïe (XL. 19-20) relatative aux images d'or, nous permet de penser que la statue de Nabuchodonosor était seulement

plaquée d'or. Jérémie (X, 3-9), nous représente aussi le statuaire ou artiste en idoles sculptant un tronc d'arbre, qu'il revêtira d'un métal précieux, après lui avoir donné la forme humaine. On faisait une statue en bois ; le sculpteur fabriquait aisément cet objet. Puis, on le recouvrait avec un métal quelconque. La statue pouvait aussi être entièrement en métal, mais creux ; on la formait avec de l'argile et puis on la revêtait d'or. On retirait ou on laissait l'argile, et la statue était en or. La grande statue placée dans le temple de Bélus, qui avait absorbée 1,000 talents d'or, avait été faite au marteau et était creuse. Le colosse de Rhodes était une statue toute d'airain, mais l'intérieur était creux Beaucoup de statues babyloniennes étaient aussi faites de bois ou d'argile cuite et dorées ou recouvertes de plaques ou de feuilles d'or ou d'un autre métal (Cfr. Baruch, VII, 50). Au chap. V bis (Vulg. XIV, 6), Daniel dit que, l'idole de Bel dont est il parlé, était de boue (πηλὸς) en dedans et d'airain (χαλκὸς) au dehors Ici, le prophète analyse la statue, afin de faire comprendre à Darius le Mède, le néant de cette idole. Mais en parlant de la statue de Nabuchodonosor, il se contente de la désigner par le métal qui apparaissait et qui était en or. Il ne dit pas qu'elle fut « toute en or » ou en « or massif, » et Lengerke, Kuenen et toute la séquelle rationaliste, ont tort de le lui faire dire (1). Ils n'ont pas prouvé que, d'après le texte, nous soyons forcés d'admettre qu'elle était en or massif. Il résulte seulement du récit de Daniel que cette statue était semblable à un grand nombre d'autres idoles, qui avaient une âme de bois ou d'argile et que l'on recouvrait de plaques de métal travaillées au marteau. C'est ainsi, par exemple, que la Minerve martiale de Platées était en bois doré, avec la tête, les mains et les pieds de marbre. Baruch, constate très bien qu'il y avait à Babylone, des idoles « dorées

(1) Dans le cas présent, l'auteur aurait peut-être ajouté une épithète. C'est ainsi que Pindare parlant d'une coupe dit, qu'elle était « toute d'or » πάγχρυσον (VIIe Olympique, stroph. 1), et il ne dit pas simplement une coupe en or. Ce poète n'emploie pas de mots qui ne disent quelque chose, et l'épithète « toute, » introduite ici n'est pas aussi oisive qu'elle pourrait le paraître à première vue. Elle nous apprend qu'il y avait des coupes qui n'étaient pas entièrement d'or, soit que le pied, la poignée fussent d'une matière différente, soit qu'il y eut divers métaux mêlés ensemble. Ces coupes pouvaient cependant s'appeler coupes d'or, parce que le vase, le calice était de ce métal, ou, parce que l'or dominait sur les autres matières employées. Celle dont parle Pindare était « toute d'or » et, en la désignant ainsi, il relève beaucoup mieux sa comparaison.

et argentées, » qui « n'ont qu'une fausse apparence » (ch. VI, 7), et il ajoute ; « Comme pour une jeune fille qui aime la parure, ainsi l'on fabrique des idoles d'or » (Vs. 8). Plus loin, il affirme que les dieux babyloniens « ne sont que du bois doré et argenté » (*Ibid.* 50). C'était, en effet, la composition généralement à la mode, pour la fabrication des idoles. L'usage des métaux était indiqué par les matériaux que les artistes babyloniens avaient à leur disposition. La Chaldée est un pays ou la pierre est rare et où l'emploi des briques ou du bois s'imposait. Il devenait ainsi nécessaire de compléter et de relever la charpente de l'idole par un placage plus riche et plus brillant. C'est ce que constatait naguère P. Kuntz qui, n'ayant aucunement en vue de défendre le livre de Daniel, écrivait les lignes suivantes : « La Chaldée avait à sa portée les métaux précieux, plus facilement transportables, de contrées peu éloignées. Aussi, Ninive et Babylone renfermaient-elles, sous toutes les formes, une énorme quantité d'or. En plusieurs siècles de guerre, de victoires et de pillage, princes, officiers et soldats avaient ramassé et s'étaient approprié la meilleure part des matières de prix que possédaient les différents peuples de l'Asie antérieure. Cet approvisionnement se renouvelait, d'ailleurs, et grossissait sans relâche, grâce au commerce très actif dont Babylone était le centre. L'architecture grecque pouvait se passer d'appliquer le métal; mais les maîtres babyloniens et ninivites n'étaient pas dans la même situation; ils n'auraient pu s'en passer sans se priver de leurs plus beaux effets. Comdamnés par la force des choses, en Chaldée, à n'employer guère que l'argile cuite ou crue et de mauvais bois, ayant accepté volontairement, en Assyrie, cette condition inférieure, ils rachetaient ce désavantage par l'habile et savant usage qu'ils faisaient du métal. C'est l'or, l'argent et le bronze qui leur ont permis de masquer, sous un revêtement somptueux, l'insuffisance et la pauvreté des matériaux dont était composé le corps même des édifices. »

Daniel ne pouvait donc pas raisonnablement supposer qu'il aurait des lecteurs, assez peu judicieux, pour s'imaginer que la statue, si extraordinairement grande dont il parle, était en or massif. Il ne le dit pas ; mais les rationalistes tiennent à le lui faire dire. Cette interprétation qu'ils introduisent arbitrairement, et de force, dans le texte leur permet de soutenir que la dépense est au-dessus de toute imagination, et qu'une quantité si considérable d'or dépasse toute croyance. Rosenmüller nous apprendra qu'il aurait fallu plus d'or que n'en possédait à peine toute

l'Asie (*tantam vim auri insumptan fuisse oportet, quantam tota Asia vix præbere poterat*). Mais il n'a cure de montrer, d'une façon ou d'une autre, que Daniel parle d'une statue en or massif. Les autres rationalistes agissent de même : ils raisonnent comme si leur hypothèse était prouvée, Hitzig dit (p. 41) que « Nabuchodonosor n'aurait pu, s'il l'avait eu, vouloir dépenser autant d'or pour une statue éloignée de la capitale. » (Au sujet de ce prétendu éloignement, voy. plus loin. p. 227). Kuenen se contente de marquer son étonnement : « Et malgré ces proportions colossales, elle aurait été entièrement d'or. » (*Hist. crit.* II, p. 566). Mais les rationalistes en sont-ils bien surs ? Ils croient volontiers ce que leur suggèrent leur désir et leur imagination ; et ils s'efforcent d'introduire des difficultés dans un texte dont ils veulent ruiner l'autorité. Il convient, cependant, quand on s'y hasarde, que l'hypothèse ou l'insinuation soit justifiée par quelque apparence de preuve. Or, les adversaires de Daniel ne peuvent en fournir aucune. Lengerke qui approuve Griesinger d'après lequel la statue n'était pas simplement plaquée avec de l'or, n'a pu que lui emprunter l'argument suivant pour combattre l'interprétation contraire. « Cette opinion est contre la tendance du récit de Daniel. L'auteur, un poète (*ein Dichter*), veut tout représenter comme grand et digne d'admiration (*will alles ins Grosse und Bewunderungswürdige zeichnen*. Il ne veut aucun dieu en or plaqué, aucun d'une grandeur ordinaire, mais il le fait surhumainement grand (*übermenschlich gross*) et excessivement coûteux (*und ausnehmend kostbar*), sans se préoccuper de la proportion (*ohne sich um das Ebenmaass zu bekümmern*), ou sans calculer s'il y avait autant d'or sur la terre (*oder zu berechnen, ob auch so viel Gold auf der Erde war. — Das Buch Daniel*, p. 113). Mais, pour que ce raisonnement eût quelque valeur, il aurait fallu avoir prouvé que tout dans le récit de Daniel tendait à l'exagération. Or, nous avons montré qu'il n'y a aucune exagération dans la proportion de la statue divine décrite par le prophète ; il a été aussi facile de voir que le texte ne nous dit pas que cette idole était en or massif, « entièrement » d'or. Il ressort, au contraire, des raisons que nous avons indiquées, que la statue a pu fort bien n'être qu'en or plaqué. D'où il résulte que le raisonnement de Griesinger est une hypothèse qui, loin d'être prouvée, est réfutée ; et que, dès lors, on ne peut la donner comme une preuve. Ceux qui connaissent les us et les coutumes des Babyloniens reconnaîtront certainement l'absence, chez Daniel, de toute exagération ; ils rendront hommage à sa parfaite sincérité

et à l'exactitude de sa description. Il a tout regardé sans lunettes de couleur, sans verres grossissants, et il peint consciencieusement des choses vues. La statue d'or, creuse ou avec un simple revêtement d'or, n'aurait pas exigé une dépense supérieure aux sommes dont Nabuchodonosor pouvait disposer. Ceux qui ont jeté un coup d'œil sur les récits d'Hérodote et de Ctésias, au sujet de quelques idoles babyloniennes, ne seront pas étonnés que ce roi ait fait dorer la statue de la plaine de Doura. Ils peuvent, d'après ces données, se faire une idée de la masse d'or qui se trouvait à Babylone du temps de Nabuchodonosor. On sait, d'ailleurs, que Nabopolassar, son père, avait pillé Ninive; qu'il avait lui-même saccagé les contrées de l'Asie occidentale et l'Egypte et y avait conquis d'immenses richesses. Nous n'ignorons pas non plus que Babylone, devenue le vaste centre de communication, entre les commerçants de l'est et de l'ouest, était la métropole la plus riche et la plus magnifique de l'ancien monde. Dès lors, il est facile de comprendre que l'argument, tiré de la masse d'or qui fut nécessaire pour la fabrication de cette statue colossale, ne prouve pas contre l'historicité du récit de Daniel.

Cette conclusion qui s'impose a été très bien déduite par Fr. Lenormant dans le passage suivant : « Ces statues colossales d'or, dit-il, étaient tout à fait dans les usages babyloniens. Diodore de Sicile (II, 9) décrit, avec des détails d'une précision qui ne peut s'expliquer que provenant d'un document réel, et en conformité avec les règles de la représentation des divinités chaldéo babyloniennes, les trois statues qui, jusqu'au pillage de Xerxès, couronnaient la pyramide de Babylone, Ê-saggadhou, et qui, avec les autels placés devant et les autres accessoires, formaient une masse d'or de 5,850 talents, 143,559 kilogrammes, c'est-à-dire *en poids* 430 millions 677,000 francs de notre monnaie (Lenormant estime ici le poids d'après le talent spécial d'or et d'après l'étalon faible ; avec l'étalon fort, il faudrait doubler le chiffre). Dans le sanctuaire intérieur de la pyramide à étages de Borsippa, toujours jusqu'à Xerxès, il y avait au rapport d'Hérodote (I, 181), qui visita Babylone peu après, une statue d'or massif de douze coudées de haut. »

Lenormant fait ensuite connaître une tablette du Musée Britannique qui contient « une plainte au roi contre deux officiers accusés d'avoir détourné l'or destiné à faire une statue, » et il continue en ces termes : « Il s'agit seulement ici de 212 kilog. 100 grammes d'or (en employant le talent pondéral assyrien

ordinaire, d'après l'étalon faible ; l'étalon fort donnerait 424 kilogr. 200 gr.) ou 636,300 francs en poids. C'était cependant déjà de quoi faire une jolie statue, surtout en métal repoussé au marteau.

» La plainte, trouvée dans les archives du palais d'Assourbanipal à Ninive, paraît être du règne de ce prince qui, nous l'apprenons par un autre document de son temps (W. A. I. II, 38, 3), avait fait appliquer aux grandes images de Mardouk et de Zarpanit, dans la pyramide de Babylone, des vêtements d'or pesant quatre talents (121 kilogr. 200 gr. ou 363,600 francs (d'après l'étalon faible) et enrichis de pierres précieuses.

» Sous Nabuchodonosor, la masse de métaux précieux que le pillage d'une grande partie de l'Asie antérieure avait fait affluer à Babylone et que le roi, d'après le témoignage de Bérose (*Fragm.* 14, édit. C. Müller), employa pour la décoration des édifices sacrés, dépasse l'imagination d'après les documents les plus authentiques. Prenons, par exemple, la grande inscription de la Compagnie des Indes, où ce monarque a raconté une partie de ses travaux dans sa capitale (W. A. I. I, 53-58). Nous y voyons qu'il a fait plaquer « en or pur d'un poids immense » un autel monumental transporté par ses soins devant la pyramide de Babylone, et revêtir intérieurement « d'or battu au marteau, brillant comme le levant et le couchant, » tout le sanctuaire supérieur de la pyramide de Borsippa. Dans cette dernière, Hérodote (I, 181) vit encore, même après le passage de Xerxès, une table, un trône et un escabeau d'or pesant ensemble 800 talents. Quand il s'agit de l'Asie, Hérodote compte toujours l'or sur le pied du talent euboïque, comme on le faisait officiellement de son temps dans l'empire des Achéménides ; ceci étant, ses 800 talents doivent correspondre à 20,196 kilogrammes, c'est-à-dire, toujours en poids, à 60,588,000 francs. Et ici le témoignage d'Hérodote est d'autant plus capital qu'il parle *de visu* ; il n'y a donc pas à chercher, comme on pouvait le faire dans ce que dit Diodore, d'après Ctésias, une fable forgée après coup sur des objets disparus. L'érection de la statue d'or, au chapitre III de Daniel, devient un fait parfaitement vraisemblable au milieu de tous ces autres faits. Il a pleinement le cachet de l'époque. » (*La Divination... chez les Chaldéens*, pp. 192-196).

Enfin, pour ne laisser, au sujet de cette statue, aucune objection du rationalisme, sans réponse, nous indiquerons comment il n'était pas impossible qu'une statue si grande, si ridicule, ait pu se tenir debout. Un peu de réflexion suffit, en effet, pour

voir qu'il ne fût pas difficile aux artistes babyloniens de fabriquer une statue de ce genre, telle que la décrit le prophète. Ils n'avaient qu'à planter en terre, dans une fondation bâtie, des troncs d'arbres (cèdre, aune, pin, cyprès) ou des barres de fer, pour donner de la solidité aux jambes et aux cuisses, de façon à pouvoir élever dessus les autres parties d'une espèce de squelette en bois. Après ce premier travail, on entourait cette carcasse de l'idole d'une maçonnerie en briques, liées ensemble par du bitume, et taillées ou sculptées de façon à donner au tout une forme humaine. Finalement, on n'avait qu'à revêtir cette argile avec des lames d'or. C'était l'ouvrage d'un charpentier, d'un forgeron, d'un potier et d'un orfèvre. C'est donc en vain qu'on nous dit « qu'aucune force humaine n'eut été capable de mettre sur pieds une statue d'un si grand poids. » La connaissance que l'on a des travaux des Chaldéens permet de croire qu'ils étaient capables d'élever des statues gigantesques. C'est aussi parce qu'ils connaissaient les lois de la mécanique, qu'il ne leur fût pas difficile de faire tenir debout le fameux colosse de la plaine de Doura. Nous ne trouvons pas non plus extraordinaire qu'une statue colossale en argile ou en bois ait été facilement détruite, et nous nous expliquons très bien qu'on ne la retrouve pas. Il en a été de cette statue comme des murs immenses de Babylone dont on ne voit presque plus de traces. Ils étaient formés par un blocage de limon battu qui, en séchant au soleil, avait pris une certaine consistance, et put former un soubassement, sur lequel on mit des briques unies par un ciment bitumineux. Il a suffi de quelques brèches pour y introduire l'eau des pluies, et tout s'est rapidement effondré.

Signification de la statue.— Hitzig se plaint de ce que l'auteur du livre de Daniel ne nous dit pas de qui le roi éleva une statue (*wessen Bildsäule der König aufstellte*, p. 42). Mais il faut bien reconnaître que le prophète n'était pas tenu de satisfaire notre curiosité à cet égard, et que son silence sur ce point n'est pas de nature à discréditer son livre. Le nom de l'idole importait peu. Ainsi, il n'est pas dit expressément en l'honneur de qui la statue avait été élevée, et Daniel ne nous apprend pas explicitement le nom du personnage qu'elle représentait. Etait-ce une idole de Bel-Mérodach, et pour le remercier de ses victoires, Nabuchodonosor a-t-il voulu lui consacrer une statue par des cérémonies religieuses ? Grotius voulait que ce fut une statue de Nabopolassar, père de Nabuchodonosor (*Mos enim erat regum parentes suos donare divinis honoribus, cui usui inserviebant statuæ*).

Mais rien ne confirme cette hypothèse. D'autres ont pensé qu'il s'agit d'une statue de Nabuchodonosor, qui aurait voulu se faire adorer. Saint-Jérôme croit que ce roi a voulu être adoré dans la statue (*Velox oblivio veritatis, ut qui dudum servum Dei, quasi Deum adoraverat, nunc statuam, sibi fieri jubeat, ut ipse adoretur in statua*). En effet, dix-neuf ou vingt ans après l'explication du Songe relatif aux cinq empires, le roi de Babylone, à l'apogée de sa grandeur, a osé se regarder comme un Dieu. La menace qu'il fait aux trois Hébreux, en disant qu'aucun dieu ne les tirera de sa main (vs. 15) permet de croire qu'il se prenait pour un dieu (Cfr. *Int.*, pp. 33 et 34). A cette époque, Nabuchodonosor avait détruit Jérusalem et, d'après ses préjugés religieux, il devait se regarder comme vainqueur du Dieu des Juifs (Voy. *Introd.*, pp. 29 et ss). Tous les rois orientaux avaient, du reste, la prétention d'être des émanations de la divinité. Les rois d'Assyrie s'identifiaient avec Assour. Nabuchodonosor se regardait comme une nouvelle incarnation de Mérodach : dans une inscription commémorative de la restauration de la tour de Babel, il dit « Marduck, le grand Seigneur, m'a engendré. » D'un autre côté, ce roi est décrit par Isaïe (XIV, 12-14) : « Lucifer, fils de l'aurore... qui a dit dans ton cœur : Je monterai au ciel, j'établirai mon trône au-dessus des astres de Dieu... et je serai semblable au Très-Haut. »

En se divinisant, Nabuchodonosor ne faisait que suivre l'exemple des souverains de son temps, et surtout des rois d'Assyrie dont il se regardait comme le successeur. Sargon, par exemple, ne se contentait pas de se dire vicaire (*sa-ak-nu*) de Bel, lieutenant (*patesi*) d'Assour (Insc. du Cylindre), l'œil ou la lumière d'Anu et de Dagan ; il allait jusqu'à faire inscrire sur sa propre statue la gloire du dieu Assour. Ce roi s'exprime ainsi dans la grande inscription de Khorsabad : « Palais de Sargon, le grand roi, le roi puissant. roi des légions, roi d'Assyrie, vicaire des dieux à Babylone..., favori des grands dieux. Les dieux Assour, Nebo et Mérodach m'ont conféré la royauté des nations. Fier de mon nom sans tache, j'ai déclaré la guerre à l'impiété... » Puis, il dit : « Les grands dieux..., n'ont accordé sur tous les rois l'exercice de ma souveraineté... Je fis l'image de ma majesté ; j'y écrivis la gloire du dieu Assour, mon maître, et je l'érigeai en plusieurs exemplaires dans Izirti... Bel-sar-ousour était roi de la ville de Kisisim ; je fis transporter en Assyrie lui, ce qu'il possédait, son trésor, le contenu de son palais ; j'ai placé mon lieutenant comme gouverneur sur la ville à laquelle j'ai donné le nom de Kar-

Mardouk. Je fis faire une image de ma majesté et je l'érigeai au milieu de la ville... J'assiégeai et vainquis Kibaba, préfet de la ville de Karkar... Je nommeai la ville Kar-Sargon; j'y ai institué le culte du dieu Assour, mon maître; j'y érigeai l'image de ma royauté. » (*Trad.*, Oppert et Menant).

Cette confusion du roi avec son dieu est aussi indiquée par d'autres inscriptions assyriennes. Salmanasar II avait également fait élever une statue d'Assour avec laquelle il s'identifiait, en disant : « J'ai fait une image de ma royauté; sur elle, j'ai écrit l'éloge d'Assour, mon maître, et un récit véritable de mes exploits » (Cfr. Oppert, *Gram. assyr.*, p. 120; Norris, *Assyr. Dictionn.*, t. II, p. 345). Après avoir décrit une campagne victorieuse, Sammas Rimmon, fils de Salmanasar, s'exprime ainsi au sujet de sa propre statue : « Je fis une image (*zélam*) de ma royauté déifiée. » (*Records of the part*, t. I, p. 17).

Il est facile de comprendre ce que ces souverains entendaient par leur « royauté glorifiée. » Leur royauté ou leur majesté se déifiait et devenait l'objet d'un culte. C'est ainsi que le roi de Tyr est représenté par Ezéchiel comme se divinisant lui-même : « Parce que ton cœur s'est élevé et que tu as dit : Je suis Dieu, et je suis assis sur la chaire de Dieu au milieu de la mer, quoique tu ne sois qu'un homme et non pas Dieu (Cfr. XXVIII, 2). Tous ces rois asiatiques, comme les rois de l'Egypte et les anciens roitelets de la Grèce, se faisaient passer pour des dieux. Il n'est donc pas étonnant que Nabuchodonosor, « rois des rois, » ait voulu croire et faire croire qu'il était un dieu. On peut donc admettre que la statue visée par Daniel était une statue de Nabuchodonosor-Mérodach, une statue du roi qui le représentait comme une incarnation de Bel-Mérodach, dieu tutélaire de Babylone. L'usage où étaient les rois orientaux de recevoir les honneurs divins, — usage adopté par les Séleucides, les Lagides et les empereurs romains — ne rendent pas cet acte, cette apothéose de Nabuchodonosór improbable. Il voulut célébrer, avec magnificence, l'inauguration de « sa majesté glorifiée; » et il voulut que les hauts fonctionnaires de son empire se prosternassent devant elle : la fête de la dédicace de la statue était l'apothéose de Nabuchodonosor. Cette explication fait comprendre le motif qui porta l'Eternel à intervenir par un miracle.

Daniel ne dit pas, il est vrai, d'une façon explicite, ce que représentait la statue; il ne cherche pas à mettre en relief tous les torts de Nabuchodonosor. L'historien sacré ne dit que l'indispensable. Nous remarquons un silence analogue au sujet du

crime de Balthasar qui, lui aussi, voulut se substituer à Jéhovah. Il ressort, néamoins, pleinement du texte que la statue était un monument de l'idolâtrie; la dédicace de ce simulacre était une grande, une solennelle manifestation païenne. Quelle que fût la forme spéciale de la statue, et quel que fût le dieu auquel elle était dédiée, on peut la regarder comme une de ces statues qui, d'après les Grecs, étaient favorisées de la présence réelle des divinités poliades auxquelles elles étaient consacrées. En d'autres termes, la statue représentait la religion babylonienne, de sorte que le fait de se prosterner devant l'idole impliquait une adoration des dieux de Nabuchodonosor (vs. 12, 14, 18). Il ne s'agissait cependant que d'adorer la statue (*Ibid.* et vs. 5, 7). Mais ellle était, surtout et à proprement parler, regardée comme le symbole du pouvoir politique et religieux du roi, en un mot du pouvoir divin ou de la divinité, qui était dans la personne de Nabuchodonosor, et qui lui donnait la souveraine puissance sur le monde entier.

But politico-religieux de l'inauguration. — Pourquoi Nabuchodonosor inaugura-t-il si solennellement sa statue? Quel but se proposait-il? Daniel ne le dit pas; mais il est évident que la cérémonie avait un but politique, puisque divers grands officiers de l'empire avaient été convoqués; et en même temps un but religieux, puisqu'ils devaient adorer la statue (vs. 5, 7, 12, 14, 18). Il est probable que, au milieu du concours de religions et de croyances qui se faisaient remarquer dans l'empire chaldéen, Nabuchodonosor sentit le besoin de faire adopter le culte des dieux babyloniens, des dieux nationaux à toutes les populations nouvellement conquises. L'acceptation de ce culte, considérée seulement au point de vue religieux, ne devait pas répugner beaucoup aux populations polythéistes de l'empire. Les Juifs, pieux et fidèles à la loi de Moïse, pouvaient seuls s'abstenir ou refuser de prendre part à cette cérémonie, à ce culte national. Mais Nabuchonosor dut croire que la vue de leur Temple et de leur ville détruits, de leur nationalité anéantie, les aurait disposés à renoncer au Dieu vaincu pour adopter les dieux du vainqueur.

Cette fête politico-religieuse avait, d'ailleurs, principalement pour but de leur faire comprendre que Babylone était leur centre religieux, leur lieu de ralliement, de pèlerinage, la métropole politique et religieuse du monde entier. Saadia pense que le roi a fait élever cette statue pour attirer les Israélites dans le péché, parce qu'il avait appris, par l'interprétation du songe, que

le royaume d'Israël subsistera, tandis que les autres royaumes périront. On pourrait croire, toutefois, que, en instituant son culte, Nabuchodonosor n'a pas eu en vue de détourner absolument les Juifs du culte de Jéhovah. Dans la pensée d'un polythéiste, tous les dieux pouvaient s'amalgamer dans un même culte. Mais il a pu se faire que le monarque babylonien se soit fait expliquer la nature de la pierre, symbole de l'empire qui doit subsister éternellement, et qu'il ait été mis au courant des espérances messianiques de la nation juive. Nabuchodonosor a pu se dire : les Juifs attendent un Dieu ; pourquoi ne serais-je pas ce Dieu ? Pourquoi les Juifs ne m'accepteraient-ils pas pour le Messie dans lequel se concentrent leurs espérances ?

Emplacement de la statue. — Le texte indique la plaine de Doura, dans la province de Babylone. Saint Jérôme dit : *Pro* DURA *Theodotio, Deira, Symmachus* DORAN., LXX περίβολον transtulerunt, quod nos *vivarium*, vel *conclusum locum dicere possumus*. Les différences qu'offrent les traductions s'expliquent aisément. Au lieu d'un *vav*, Théodotion a lu un *yod* et il a transcrit דירא par Δεειρᾶ. Les traducteurs égyptien et arabe, prenant la première lettre pour une lettre servile, ont traduit comme s'il y avait dans la plaine d'*Ira*. Le grec Vénitien porte : ἐν πεδίῳ πρήσεως (*in planitie inflationis, scilicet* FLAMMÆ, INCENDII). Sans doute le traducteur a donné à דוּרָא le sens de « bûcher, » parce que דור a ce sens dans Ezéchiel (XXIV, 5). Les LXX seuls (manuscrit Chigi) ont vu là un nom appellatif (ἐν πεδίῳ τοῦ περιβόλου, *in loco septi*), et ils l'ont traduit par περίβολον (cirque, lieu entouré, enclos ; — cfr. Ezéch. XXIV, 5 ; le texte du Vatican conserve le mot écrit Δεειρῶ). On a supposé que les traducteurs avaient su que, dans la langue des Perses, le mot *dauran* ou *duran*, signifie περίβολος. Mais ils n'avaient pas besoin d'aller en Perse pour trouver le sens de ce mot. Le mot Doura se rattache à *dour* (דּוּר), *circuire, gyrum, agere, rotundum esse* ; verbe qui, en araméen et en arabe, signifie « habiter, » parce que, chez beaucoup de peuples, les habitations étaient rondes et agencées selon l'usage, conservé encore aujourd'hui chez les sauvages de l'Amérique, de l'Afrique et de l'Océanie (Cfr. les mots arabes : *dar*, tourner, faire un mouvement circulaire ; *dour*, tour ; et *douar*, דאר, ville, village ; et les mots *urbs*, *ab orbe* et πόλις, ville de πολέω (je tourne, je fais tourner, j'habite). En assyrien, *dur* signifie « habitation, forteresse » ; *durû* a le sens de « rempart, forteresse » et *dûr* = *ḥiżir* (château-fort ; de חָצַר, *circumvallavit*). La muraille de Babylone, appelée *Imgur Bel*, se nommait aussi *Dûr-Suanna-Ki* (Inscrip. d'Assarhaddon) ;

Dûr-Sarrukin ou *Dûr-Sarkin* était une ville dont le nom signifie « Forteresse de Sargon (1er, vieux roi babylonien d'Agadé) ; » *Dûr Yakin* = *Hizir Yakin* ; Dûrîlu (forteresse de Dieu), ville fortifiée au sud de Babylone, vers les frontières du pays d'Elam. D'autres localités. dont les noms offrent le mot *dûr*, sont mentionnées par Friedr. Delitzsch (*Wo lag das Paradies*, p. 335).

Le mot *doura* a donc désigné une « enceinte circulaire, un enclos, un lieu fortifié ; » mais il a surtout le sens de forteresse. Aussi n'est-il pas étonnant que plusieurs localités aient porté ce nom en Babylonie ou en Assyrie. Les anciens ont mentionné une ville de Doura à l'embouchure du Chaboras, qui se jette dans l'Euphrate non loin de Carchémis (Polybe, V, 48 ; Amm. Marc. XXIII, 58 ; XXIV, 1, 5), et une autre ville du même nom sur le Tigre, non loin d'Apollonie (Polybe, V, 22 ; Amm. Marc. XXV, 6, 9). Mais il ne s'agit ni de l'une ni de l'autre de ces villes : elles sont trop loin du lieu de la scène décrite par Daniel. Il est vrai qu'Hitzig tient beaucoup à ce que le prophète ait indiqué, pour la statue, un endroit éloigné de la capitale (*Weit von der Hauptstadt entfernt*. — p. 11). Il revient sur cet éloignement imaginaire, et il objecte contre l'authenticité du livre que « finalement la statue est placée dans une vallée loin de la capitale (*Und die schliesslich ferne von der Hauptstadt in einem Thale aufgestellt wird*. — *Ibid.*). Il cherche donc cette localité sur les bords du Chaboras ou de l'autre côté du Tigre (*Ibid.*, p. 45).

Pour réfuter cette objection, nous n'avons pas besoin d'adopter l'opinion de Quatremère, qui suppose que, d'après Daniel, la statue ne fut pas érigée dans la « province, » mais bien dans la « ville » même de Babylone. Il appuie ce sentiment sur la signification du mot *medina*' qui n'aurait que le sens de « ville » (1).

(1) « Nous lisons, dit-il, dans le livre de Daniel, que Nabuchodonosor, ayant fait ériger une statue d'or, c'est-à-dire, sans doute, dorée, et probablement en l'honneur de *Bel*, dieu tutélaire de Babylone, célébra avec magnificence l'inuguration de cette image, dans une plaine appelée *Doura*, située בִּמְדִינַת בָּבֶל. Les commentateurs, n'ayant pu comprendre comment une plaine pouvait se trouver renfermée dans l'enceinte de Babylone, ont supposé que le mot מְדִינָא avait, chez les Chaldéens, la signification de *province*, et ils ont traduit en conséquence : *dans la province de Babylone*. Mais cette version n'est pas exacte. D'abord, le terme מְדִינָא, en chaldéen, comme dans les langues qui ont avec cet idiôme des rapports intimes, désigne, non pas *une province*, mais *une ville* ; et il serait impossible de citer un passage dans lequel le premier sens dût

Ce savant orientaliste se trompe. En arabe et en syriaque ce mot signifie « ville. » Mais le mot araméen *medina'* se prend pour « province. » Il désigne les provinces de l'empire babylonien (Esdras. IV, 15; VII, 16; Dan. II, 48, 49; III, 1, 2, 3, 22, 30 (97); la province de Judée (Esdr. V, 8); la province de Médie (Esdr. VI, 2). En hébreu, *medinah* signifie aussi « province, » et il est employé pour désigner les satrapies de la Perse (Esther, I, 1, 16, 22; II, 3; III, 8, 12, 14. IV, 3, 11, etc.). Daniel s'en sert pour désigner l'Elymaïde ; la « province d'Elam » (ch. VIII, 2). Nous savons, d'ailleurs, aujourd'hui, qu'il s'agit, dans le passage que nous examinons, d'une localité située dans le voisinage de Babylone, auprès de l'enceinte extérieure (Imgur-Bel) de cette ville.

La plaine de Doura était, en effet, située auprès de la ville et dans la province de Babylone. Elle conserve encore aujourd'hui ce même nom. Il y a aussi un *Nahr Doura* ou rivière de Doura (de l'Enceinte) et des sommets de collines que l'on nomme « collines de Doura. » Ce fait a été très bien établi par Oppert, dans un passage que nous allons reproduire. Cet érudit s'exprime ainsi : « Le groupe qui touche l'enceinte de la cité de plus près c'est celui de Doura... On franchit plusieurs canaux qui sont à sec, et l'on arrive, après 8 kilomètres de marche, à un ancien cours d'eau nommé *Nahr Doura*. On parvient au *Tell* Rachid, et bientôt après à une série de tumulus qui s'étendent sur un chemin de plus d'une lieue. Presque tous ces monticules sont dans la direction sud-sud-est et portent le nom de *Toloul Doura*, collines de Doura ; c'est là qu'haboutit le Nahr Doura, après avoir coulé du nord au sud dans un parcours de près de 1 myriamètre.

être préféré au second. En second lieu, il est peu naturel de croire que le monarque de Babylone, voulant faire élever une statue en l'honneur de la principale divinité de son empire, eût choisi pour cet effet un terrain placé hors des murs de sa capitale. On sent bien que, dans ce cas, il a dû de préférence établir cette image dans l'enceinte même de Babylone. Or, une plaine comme celle de *Doura* ne pouvait se trouver que dans la partie occidentale de la ville. Nabuchodonosor ayant choisi, pour agrandir sa capitale, un terrain immense qui renfermait, sans doute, des champs cultivés, des villages, des bourgs, chacun de ces lieux avait un nom particulier, qu'il conserva au moment où il se trouva renfermé dans l'enceinte de Babylone. La plaine de Doura faisait, sans doute, parti de ces champs compris dans les murs de cette ville.... » (*Mémoires géogr. sur la Babylonie anc. et mod.* — Dans *Annal. de philos. chrét.*, an. 1844, p. 12).

Alors on arrive à un terrain qui porte les traces de la culture babylonienne ; auprès de deux grandes collines juxtaposées, mais qui n'ont pas de noms spéciaux, on en voit une petite, mais assez élevée pour qu'on la voie de loin.

» Cette colline s'appelle *El-Mokhaṭṭaṭ* (la colline alignée), et réellement elle mérite ce nom, parce qu'elle présente, avec une élévation de 6 mètres, un carré presque exact de 14 mètres à la base. La colline est orientée aux quatre points cardinaux, et, vers les coins, l'élévation est plus considérable qu'au milieu ; de sorte que, lorsqu'on est en haut, on se trouve, pour ainsi dire, entouré de quatre blocs de maçonnerie qui, auparavant, pourtant, n'en formaient qu'un seul. Tout est bâti en briques crues ; les briques ont chacune 15 centimètres d'épaisseur.

» En voyant cette colline, on est immédiatement frappé de la ressemblance qu'elle présente avec le piédestal d'une statue colossale, par exemple, celui de la Bavaria près de Munich, et tout porte à croire que là se trouvait la statue dont le livre de Daniel nous a transmis la légende. Le fait de l'érection d'une statue colossale par Nabuchodonosor n'a, en lui-même, rien qui puisse étonner, quelque récente (?) que soit la forme araméenne du récit de l'hagiographe.

» Le fait de l'érection de la statue semble être confirmé par la découverte du Mokhattat. Hérodote et Diodore nous parlent de statues colossales ; celles du sépulcre de Bélus avaient 40 coudées de hauteur ; celles du temple de Lunus, 12. On nous dit que tous ces trésors furent emportés par les rois de Perse. Or, il n'y a rien d'invraisemblable dans l'existence d'une statue ayant 60 coudées (31^{m},50) de hauteur et 6 coudées (3^{m},15) d'épaisseur ; d'autant plus que le nom de la plaine de Doura, dans les campagnes de Babylone, cadre avec la description aussi bien que la conformation actuelle de la ruine.

» Ainsi, quoique l'expédition française en Mésopotamie n'ait pas retrouvé la statue d'or de Nabuchodonosor, elle en a, du moins pu indiquer l'ancien emplacement » (*Expéd. en Mésopot.*, I, p. 238-240) (1). C'est donc très justement que F. Lenormant a

(1) La plaine de Doura peut avoir pris son nom d'une forteresse située sur les collines voisines, ou plutôt de l'enceinte même de Babylone auprès de laquelle elle se trouvait. On sait que l'enceinte extérieure de cette ville portait le nom d'*Imgur-Bel* (que Bel protège!). La première enceinte était appelée *Nivitti-Bel* (séjour, boulevard de Bel). Nabuchodonosor a dû vouloir ériger sa statue auprès



dit, en parlant du livre de Daniel : « La topographie n'est pas moins remarquable par son exactitude... — « La plaine de Doura dans la province de Babylone, » où Nabuchodonosor fait élever l'idole qu'il commande d'adorer, est une localité immédiatement suburbaine qui garde encore son nom » (*De la Divination*, etc.. p. 183).

Où était Daniel ? — Le rationalisme n'a su comment expliquer l'absence de Daniel à la cérémonie de la Dédicace de la statue. Lengerke et toute l'école criticiste s'écrie : Dániel ! où était-il? Aucune mention n'est faite de lui dans une occasion où il est celui de tous les hommes que l'on s'attend à voir au milieu des fonctionnaires babyloniens. Qui pourrait croire qu'il lui fut permis de s'absenter dans un moment aussi solennel? Pourquoi n'explique-t-il pas son absence ou, s'il était présent, pourquoi ne nous dit-il rien du rôle qu'il a joué dans cette occasion ? Ainsi, l'absence du prophète et son silence à ce sujet sont mis au nombre des « renseignements (*Angaben*) invraisemblables et suspects du livre de Daniel. » Il ne se relèvera pas du coup que lui porte la Critique, pour ne s'être pas trouvé, le jour de la consécration de la statue, auprès de ses compagnons (*Dass Daniel bei der Einweihung derselben und bei der Feuerprobe seiner Gefährten nicht zugegen war*, p. LXIV). Lengerke est indigné de voir que, dans cette circonstance, Daniel n'est pas mentionné. Le docte rationaliste prétend qu'il « aurait dû s'y trouver, et adresser une prière au roi ou intercéder pour ses amis, ou plutôt partager avec eux la même destinée » (p. 105). Daniel « était gouverneur de la province de Babylone ; il était dans le voisinage, puisqu'il vivait à la cour ; il aurait dû, puisque tous les fonctionnaires (vs. 2) étaient convoqués, se trouver avec eux » (p. 106). Comment se fait-il donc que Daniel n'est mentionné en aucune façon dans cette circonstance ? Lengerke

d'une des portes de Babylone, afin de rappeler aux passants que Bel résidait dans cette ville, ainsi que le disent les inscriptions : « O Bel, Babylone est ton domicile... » « Babylone est la ville de Mérodach. » Ce dieu porte le titre de « roi de Babylone, » et il est appelé Bel (Seigneur) parce qu'il se confondait avec l'ancien dieu Bel. J'ai lu — je ne sais où — que, d'après Philostrate, les étrangers devaient adorer la statue de Nabuchodonosor, s'ils voulaient entrer dans Babylone; les ambassadeurs eux-mêmes auraient été soumis à cette humiliation. Mais je n'ai pas trouvé ce passage dans les œuvres de ce rhéteur qui, du reste, est loin d'avoir un grand renom d'exactitude.

ne sachant que répondre trouve dans ce silence une objection contre la vérité du récit. Reuss voit aussi dans cet exposé quelque chose d'étrange. « Il est à remarquer, dit-il, que dans ce récit Daniel ne paraît pas sur la scène, et pourtant il occupait une place assez distinguée pour être compris dans l'énumération des fonctionnaires convoqués et compromis » (p. 239). Nous avons donc à apprendre aux critiques rationalistes comment il se fait que Daniel qui, en sa qualité d'officier de la cour de Nabuchodonosor, aurait dû être présent à cette cérémonie, a pu cependant être non seulement dispensé d'obéir aux ordres du prince, mais être même tenu de rester à un poste qui l'empêchait de se trouver auprès de ses amis. L'explication de ce phénomène ne sera pas difficile à trouver.

Remarquons d'abord que cette absence de Daniel à la grande manifestation de la plaine de Doura pourrait être invoqué pour prouver que Daniel écrit l'histoire telle qu'elle s'est passée. Il ne dit pas un mot, à son sujet, dans le récit qu'il nous donne de cette fête païenne, parce qu'il n'y joua aucun rôle. Le prophète ne se met en scène que lorsque le récit l'exige. Le silence qu'il garde ici suffit pour montrer aux rationalistes qu'il ne subordonne pas tout à sa personnalité. Ces critiques auraient été heureux de pouvoir reprocher à Daniel de s'être mis au premier plan. Ils l'ont accusé, à propos des récits des autres chapitres, de se mettre trop en vue. Dans celui-ci, le pseudo-Daniel imaginé par les rationalistes aurait pu tout aussi bien se mettre en scène ; il aurait pu se mêler aux grands personnages du règne de Nabuchodonosor ; il aurait pu se faire dénoncer par les Casdim auxquels il aurait porté ombrage. Mais le vrai Daniel est incapable de ces sortes de calculs : il reste et se met à sa place. Il nous apprend lui-même que les fonctions qu'il avait à remplir expliquent, tout à la fois, son absence et le silence qu'il garde à ce sujet.

Mais ne s'étant pas rendu compte de la nature de ces fonctions, on a émis diverses hypothèses plus ou moins propres à satisfaire la curiosité des critiques. Quelques exégètes ont supposé qu'il était présent à la cérémonie, car Nabuchodonosor avait convoqué tous les grands du royaume, et Daniel, étant de ce nombre, n'aurait pas pu s'absenter dans cette conjoncture. Alors on se demande comment Daniel, qui n'aurait certainement pas adoré la statue, aurait pu éviter d'être jeté dans la fournaise. Aben-Ezra, Hævernick et d'autres pensent qu'il ne fut pas dénoncé par ceux au milieu desquels il se trouvait. On pourrait

admettre que ses collègues n'aient pas osé l'accuser, parce qu'ils savaient combien était grande et fortement établie la faveur dont il jouissait auprès du roi. On peut dire aussi que les Casdim avaient réfléchi sur les suites de leur dénonciation et songé aux secours que Daniel pouvait leur procurer. Ils n'avaient pas oublié qu'ils lui devait la vie, et ils pouvaient se dire qu'un jour ils auraient peut-être besoin de lui. On peut croire que ces Casdim étaient des amis de Daniel (Aben-Ezra). Il aurait pu se faire aussi qu'ils aient craint quelque manifestation divine qui les aurait mis dans l'embarras et qui aurait tourné à la gloire de Daniel et de son Dieu. Mais dans le cas de la présence de Daniel à cette cérémonie, on se demande comment il a pu ne pas adresser une prière au roi pour ses compagnons, ou comment il se serait dispensé de partager leur sort. Il est à croire, en effet, que si Daniel eût été présent, il aurait pris la défense de ses amis. Il ne suffit pas de dire que la prompte exécution de l'ordre du roi ne lui donna pas le temps d'intervenir. Le prophète nous eut fait connaître ce détail qui eut été très important.

D'autres interprètes ont pensé que Daniel n'était pas compris dans les catégories des fonctionnaires qui avaient été convoqués. Kranichfeld suppose que Daniel, en tant que président sur tous les chefs des classes de sages, profita du droit qu'il avait comme tel de n'être pas dans l'obligation, imposée aux officiers civils et militaires, de se prosterner devant la statue. Le même critique prétend ensuite que, comme fonctionnaire civil, Daniel se fit représenter par ses trois amis et qu'ainsi il put ne pas se trouver à la réunion. Mais c'eut été là un subterfuge indigne du prophète. Rien ne dit, il est vrai, que les « Sages » de Babylone fussent convoqués à la Dédicace de la statue. Sans doute, des prêtres, des Casdim étaient présents pour diriger et pour régler le cérémonial de cette manifestation religieuse; et ceux-là ne manquèrent pas de s'incliner devant la statue. Mais le texte ne dit pas que toutes les classes des Sages durent se trouver réunies dans la plaine de Doura. Même dans le cas d'une convocation qui leur aurait été adressée, Daniel n'aurait eu qu'à laisser faire les présidents des sections des sages. Il était au-dessus de ces présidents et il n'avait à s'associer à eux que pour des affaires contentieuses. D'un autre côté, Hengstenberg explique l'absence de Daniel en disant que le président des sages n'appartenait pas à la classe des fonctionnaires de l'Etat. Hitzig pense que Daniel n'appartenait pas à la classe des officiers généraux et qu'il n'avait pas d'emploi administratif, parce qu'il avait transféré cet

emploi à ses amis (II, 49). Mais cette opinion est contredite par les versets 48 et 49 du second chapitre. Daniel n'aurait pas eu d'ailleurs la lâcheté de sauver sa foi et sa vie en exposant ainsi ses amis. D'ailleurs, on ne peut pas expliquer son absence en disant qu'il n'était pas compris dans les classes des fonctionnaires que Nabuchodonosor avait réunies et qui sont énumérées au verset 2. Les « Sages de Babylone » n'y sont pas, il est vrai, mentionnés. Des Casdim s'y trouvent, soit parce qu'ils étaient aussi du nombre des fonctionnaires, soit parce qu'ils étaient appelés à jouer le premier rôle dans la cérémonie du sacre de Nabuchodonosor et de sa statue. Cette statue était leur fête ; le triomphe de leur pouvoir sacerdotal ; leur apothéose. Mais Daniel n'était pas un Casdi, et il n'avait à prendre aucune part aux fonctions sacrées, aux cérémonies, rites et sacrifices qui étaient sous la direction du collège de ces prêtres, de ces Casdim. Il n'avait pas été, d'ailleurs, convoqué comme chef des *ḥartummin*. D'un autre côté, Daniel n'était pas du nombre des *'aḥašdarpnaiia'*, des *signaiia*, etc. Mais il se trouvait compris, comme ses amis, dans la catégorie des « gouverneurs » (כֹּל שִׁלְטֹנֵי) des provinces. Ainsi Daniel était compris dans une des classes d'officiers qu'il énumère. Il aurait donc dû, à ce titre, se trouver à la cérémonie de la Dédicace. Ananias, Misaël et Azarias exerçaient des fonctions qui les obligeaient à s'y rendre. Il faut voir si les fonctions de Daniel comme gouverneur de la province de Babylone, spécialement chargé de la police de cette ville, ne l'obligeaient pas à n'y pas aller.

Il faut, en effet, reconnaître d'abord que Daniel n'est pas désigné comme ayant été présent à cette solennité, et que le texte nous donne plutôt à entendre qu'il ne s'y trouvait pas. Nous ne devons pas chercher à expliquer cette absence par quelque affaire qui l'aurait éloigné de Babylone. Lüderwald, Jahn et d'autres critiques supposent que Daniel était absent parce que ses affaires le retenaient ailleurs ou par suite de maladie (1). Le

(1) **Moqueries peu spirituelles de quelques talmudistes voltairiens, avant Voltaire, au sujet de cette absence de Daniel.** — On sait que, à côté de traditions vraies, le Talmud offre un répertoire de mille fantaisies rabbiniques. Les docteurs Juifs y apportent toutes sortes de rêveries en fait de jurisprudence. Schwab, qui a traduit ce recueil en français, avoue lui-même « qu'on y discute toutes les suppositions les moins pratiques, les moins imaginables » (*Int.*, p. XVI). Nous ne pouvons que donner aussi notre assentiment au jugement que ce docte Israélite porte sur ce livre qui lui est cher :

premier motif rentre dans celui que nous avons indiqué (p. 181). Le second ne saurait être admis, car, dans ce cas, Daniel aurait dû le faire connaître à ses lecteurs. On aurait pu dire aussi que Daniel avait refusé de s'y rendre et qu'il attendit qu'on le dénonçât et qu'on vint l'appréhender chez lui. Mais un homme comme Daniel n'aurait pas manqué de se rendre au poste d'honneur qui lui était indiqué, et où il

« La variété des idées, la multiplicité des opinions, la liberté d'exprimer sa pensée, poussée jusqu'à la licence, ont fait que l'on y trouve, à titre d'avis contraires, les théories les plus étranges, les moins admissibles et même les moins avouables » (*Ibid.*). Les compilateurs du Talmud ont, en effet, pris de toutes mains. Abraham Geiger a constaté qu'on y trouve des *halakoṭ* d'origine sadducéenne et ce fait a été confirmé par les travaux de Schorr, de Grætz et de J. Derenbourg. On a trouvé aussi des éléments sadducéens dans des *aggadoṭ* ou légendes talmudiques. Des rabbins sadducéens ou sceptiques avaient puisé aux sources d'incrédulité et d'impiété que leur offrait l'épicuréisme. Leur doctrine se réduit à l'indifférence religieuse et au développement presque exclusif des intérêts matériels. Nous ne sommes donc pas étonné que J. Darmesteter ait attribué aux Juifs un rôle important au milieu des sceptiques et des blasphémateurs de toutes les époques, et qu'il les place parmi les ancêtres de Voltaire. Il ne sera pas, dès lors, difficile de comprendre qu'un sentiment hostile contre le livre de Daniel ait fait partie des doctrines négatives de ce parti sadducéen, et ait pénétré dans le Talmud. Aussi croyons-nous qu'il ne sera pas inutile de détacher une page de ces textes sadducéens, et de faire connaître les lourdes plaisanteries, les traits satyriques, fort peu spirituels du reste, qu'on y décoche contre Daniel. Nous en empruntons le résumé à J. Halévy. « La façon, dit-il, dont les docteurs du Talmud traitent la personne de Daniel est encore plus étonnante, car elle dépasse toutes les convenances et rejaillit sur ses trois compagnons. Parlons d'abord de ces derniers. Ces jeunes princes, Hanania, Misaël et Azaria, qui aiment plutôt souffrir le martyre que d'adorer les idôles, sont l'objet de propos bien désobligeants de la part de deux Tannaïm. Sur cette demande : que sont devenus Hanania, Misaël et Azaria après leur sortie de la fournaise ardente ? R. Eliézer répond : ils sont morts par le mauvais œil ; tandis que, d'après R. Josué, ils se sont noyés dans le crachat que les païens lancèrent à la folie des Juifs infidèles pour leur reprocher la folie d'avoir abandonné un Dieu qui est capable de faire tant de miracles. » (*Sanhédrin*, 93 a.) Avec quelque expérience de la façon dont les aggadot sont souvent inventées, on reconnait aussitôt que ces affirmations suivent parallèlement l'ordre des qualités que leur attribue le livre de Daniel (I, 4), savoir : beauté, sagesse et force. Leur beauté leur attire le regard envieux et meurtrier de la multi-

aurait dû confesser sa foi. Dans ce cas, il nous aurait fait connaître cette raison de son absence. Il ne l'a pas fait parce que le vrai motif de sa conduite est tout autre, et qu'il se trouve d'ailleurs contenu dans ce qu'il nous dit au sujet de l'em-

tude et leur sagesse ne les empêche pas de périr par la folie des autres. Heureusement pour eux, la troisième qualité, celle de la force, sert d'argument aux autres Rabbins pour soutenir que ces jeunes princes ne moururent pas d'une façon bizarre à Babylone, mais qu'ils retournèrent en Palestine, s'y marièrent et eurent une nombreuse postérité.

» Quant à Daniel même, ni ses visions prophétiques (חָזוֹן) ni ses entretiens avec les anges, ni ses affirmations de la résurection des morts, rien de tout cela n'a pu adoucir l'antipathie des Rabbins à son égard. Avec une unanimité qui paraît bien singulière, les docteurs talmudiques lui refusent le don de prophète, don qu'ils accordent aux trois voyants postérieurs, Haggée, Zacharie et Malachie (Au sujet de ce rabbinage, voyez notre *Introduction*, pp. 39-46; 739-744). Un de ces docteurs affirme de plus que Daniel s'est trompé dans le dénombrement des soixante-dix ans de captivité prédits par Jérémie. Enfin, trois légendes bizarres, mises dans la bouche de trois Emoraïm, Rab, Samuel et R. Johanan attribuent l'absence de Daniel au moment où la scène de la fournaise ardente mettait en péril la vie de ses compagnons, à des causes extrêmement irrévérencieuses pour ce saint personnage. Tous sont d'avis que Daniel était alors parti chargé d'une mission par Nabuchodonosor. Cette mission aurait consisté, suivant l'opinion respective des trois Emoraïm susnommés, soit à creuser un grand canal dans une montagne, soit à importer des graines de plantes fouragères, soit enfin à importer des porcs d'Alexandrie. Faire de Daniel un entrepreneur de canaux, un marchand de graines ou un marchand de porcs, n'est-ce pas jeter le ridicule sur le livre canonique qui porte son nom.

» L'affirmation de plusieurs rabbins, suivant laquelle Dieu, Nabuchodonosor et Daniel lui-même étaient contents du départ de ce dernier, cette affirmation tendant en apparence à excuser notre héros d'avoir fui le martyre, quand on la regarde de près, y ajoute encore un nouveau ridicule. En effet, suivant cette légende, Daniel serait parti de crainte que, ayant été adoré par Nabuchodonosor (Dan., II, 46), il ne fut brûlé comme toute idole doit l'être (Deutér., VIII, 5). Sous ce rapport, notre prophète n'est pas traité plus respectueusement que Nabuchodonosor, lequel, d'après la même légende hâte le départ de Daniel de peur qu'on ne dise qu'il a brûlé son idôle. Seul, le motif qu'on attribue à Dieu semble favorable à celui-ci : c'est afin qu'on ne supposât pas qu'il a été sauvé par le mérite de ses compagnons. Mais comment eut-on fait une telle supposition si Daniel avait été aux yeux du public un homme

ploi qu'il occupait. Cet emploi nous explique le silence de Daniel sur ses faits et gestes dans cette circonstance. Nous comprenons tout de suite que, non seulement Daniel ne devait pas se trouver auprès de la statue, mais qu'il était tenu de se trouver là où ses fonctions devaient le retenir. Daniel nous a appris qu'il était « gouverneur sur toute la province de Babylone et chef des chefs des districts (*rab signin*) ; » il était le surintendant

aussi ami de Dieu que son livre le représente? On voit donc que toutes ces légendes, même celles qui sont favorables en apparence, laissent percer de graves préventions contre ce personnage biblique. Or, quel que soit l'acharnement que mettent parfois les aggadot à accabler certains personnages, ce sont toujours des pécheurs ou des ennemis d'Israël, tandis que pour Daniel, un pareil agissement de la part des Rabbins est tout à fait inexplicable. » (*Revue des Etudes juives*, VIII[e] vol. pp 54-55).

Puis, après avoir montré que les rabbins, dans ce qu'ils disent de la mission de Daniel, ont voulu parodier le régime frugal de ce prophète, J. Halévy ajoute ces paroles : « Ici, nous sommes en présence d'une raillerie voulue, systématique, dont les traits atteignent le prestige de Daniel au moyen de sarcasmes blessants. Attribuer aux Pharisiens de pareilles irrévérences envers le révélateur de la résurrection, c'est à quoi on se résignera difficilement et l'on est bien obligé d'y voir une légende hostile, d'origine sadducéenne, perpétuée dans les écoles et naïvement accueillie par les Talmudistes » (*Ibid.*, p. 55).

Nous ne pensons pas que les « préventions » de quelques rabbins du moyen-âge contre « ce personnage biblique » et que ces « agissements de la part des Rabbins contre Daniel » soient « inexplicables. » Il nous semble même que ces « irrévérences » ne devaient pas déplaire aux Pharisiens qui les ont introduites dans le Talmud ou qui, du moins, les y ont supportées, sans les faire suivre d'aucune protestation. Il pourrait se faire que les Sadducéens n'aient fait qu'exprimer, d'une façon grotesque, les sentiments de haine qui ont germé, depuis la fondation du christianisme, dans l'âme des Pharisiens. Que des Rabbins aient cherché à rabaisser, à avilir et à insulter Daniel, cela se comprend : ils sont convaincus d'erreur par son livre. Ne pouvant se soustraire à l'autorité invincible de ces prophéties, ces docteurs, mus par l'esprit qui en avaient poussé d'autres à anéantir les paraphrases chaldaïques sur le livre de Daniel, ont voulu nuire à cet ouvrage et à son auteur, à cause des armes qu'ils fournissent aux chrétiens contre l'aveuglement et l'entêtement des Juifs. Ceux-ci ne peuvent nier que la prophétie de Daniel, relative aux soixante-dix semaines qui fixe le temps précis de l'avènement du Messie, et celle des quatre empires qui ont cessé d'exister depuis longtemps, n'aient dû avoir leur accomplissement (Voy, le *Comm.* des chap. VII et IX). Aussi les rédacteurs

des préfets (Voy. p. 181 et 189), au-dessus de tous les sages de Babylone (vs. 48). Au verset suivant (vs. 49), nous apprenons que, à cause de ce titre de gouverneur de la province et de chef des préfets de cette province, il se tenait au palais, à la Porte du palais, en un mot, là où étaient les bureaux de l'administration, les appartements du gouverneur (Voy. ci-dessus, p. 194, sur le sens du mot « Porte »). L'absence de Daniel à la dédicace de l'idole s'explique donc aisément quand on connaît les devoirs de sa charge. En dehors de ses fonctions de chef des scribes officiels, Daniel avait comme gouverneur de la province de Babylone et comme chef des *signin*, une fonction politique, administrative; il y avait dans ses fonctions une attribution qui avait un caractère policier. Comme gouverneur de Babylone, il était chargé de prendre les mesures de police nécessitées par ce concours de peuples étrangers les uns aux autres. Il pouvait y avoir des collisions sanglantes, et il avait dû ordonner un déploiement de troupes assez considérables pour décourager d'avance toute tentative de violence. Il nous semble qu'au couronnement d'un empereur, d'un roi ou d'un tsar, le ministre de la police doit se trouver ailleurs que dans le cortège : il doit être à son poste, à la préfecture de police. On voit ainsi que, pendant la cérémonie de la Dédicace, Daniel devait être là où le devoir de sa charge le retenait. Il était à la Porte du Palais, c'est-à-dire au ministère de l'intérieur ou à la préfecture de police, pour recevoir et diriger les agents chargés du maintien de l'ordre. Cette réponse

du Talmud ont-ils reconnus que « tous les temps marqués pour la venue du Messie sont passés, » et ont-ils ajouté : « Maudits soient ceux qui supputeront les temps du Messie. » Pour échapper à la conséquence qui résulte des prophéties de Daniel et pour ne pas reconnaître que Jesus-Christ est le Messie, quelques Rabbins du moyen-âge se sont donc efforcés de modifier les sentiments de vénération que leurs ancêtres avaient eu pour le prophète Daniel. C'est ce qu'a très bien compris J. Halévy qui conclut, avec juste raison de l'analyse des textes, que nous venons de reproduire, que « le rabbinisme talmudique, dans sa partie doctrinaire, ne représente pas le pharisaïsme du premier siècle de l'ère vulgaire, mais constitue un produit mélangé de pharisaïsme et de sadducéisme. » (*Ibid.*, p. 56). Aussi croyons-nous avoir à peine besoin d'ajouter que les « railleries » des Talmudistes n'ont pas atteint le « prestige » de Daniel et que leurs sarcasmes ne l'ont pas « blessé. » C'est en pure perte que ces reptiles ont jeté sur Daniel et sur son livre leur bave et leurs venins. Le prophète et ses prophéties sont au-dessus de leurs atteintes.

aux questions du rationalisme est péremptoire : elle rend compte de l'absence de Daniel et elle explique pourquoi il s'est dispensé d'en indiquer le motif. Il ressort de là, en effet, que le prophète se vit forcé de laisser ses amis aller seuls défendre la sainte cause du judaïsme. Il eut sans doute la sainte inspiration d'abandonner la conclusion de l'affaire à Dieu, et il se contenta de le prier pour les trois martyrs.

La cause de l'embarras où se trouvent les critiques, provient donc de ce qu'ils ne se font pas une idée bien nette des fonctions de Daniel. Le prophète n'avait pas besoin de décrire et d'expliquer longuement des choses au milieu desquelles vivaient ceux à qui il s'adressait. Les contemporains de Daniel savaient très bien les raisons qu'il avait eues pour ne pas assister à la cérémonie, ils n'allaient pas chercher midi à quatorze heures, pour trouver le motif de l'absence du gouverneur de la province de Babylone; ils savaient que ces fonctions exigeaient qu'il restât au palais. Les Juifs et les Chaldéens, comprenaient très bien que Daniel était tenu, par les devoirs de sa charge, de rester au siège du gouvernement, pour être mieux en état de maintenir l'ordre dans la ville et dans la province. Il n'avait pas besoin d'indiquer cette raison de son absence : elle saute aux yeux de ous ceux qui cherchent à se rendre compte de l'emploi de Daniel à Babylone

Ainsi, cette absence de Daniel et le silence qu'il garde à ce sujet, ne fournissent aucun argument contre l'exactitude historique du récit, et Lengerke ne peut en aucune façon tirer de ce fait, une preuve contre la crédibilité et l'authenticité du livre. Un pseudo-Daniel du second siècle, même très intelligent, serait justement tombé dans la faute de détailler son récit; il n'aurait pas manqué de dire expressément, pourquoi son héros n'avait pas pris part à cette solennité idolâtrique, il aurait succombé à la tentation de donner des explications inutiles. Le vrai Daniel n'avait qu'à indiquer sa fonction, et, il pouvait croire que les lecteurs, qu'il avait mis au courant de sa situation, n'avaient aucun besoin qu'on leur expliquât pourquoi le prophète n'avait pas été à même de partager le sort de ses trois amis.

D'un autre côté, le pseudo-Daniel aurait compris que son héros, était tenu comme président de tous les Mages (!) de s'associer aux prêtres, de se prosterner à terre et de rendre un culte à l'idole. Or, comme cet écrivain aurait été, après tout, le maître des événements, puisqu'il pouvait, dans un roman, les tourner à sa fantaisie, croit-on qu'il eût manqué de les accommoder au

goût du public machabéen de son temps. Daniel aurait été présenté comme bravant le roi et excitant ses compagnons à rester fidèles au culte du vrai Dieu, et sortant, avec eux, sain et sauf du milieu des flammes, par une intervention de ce Dieu. Le vrai Daniel se contente de raconter les faits contemporains, et tout le récit nous prouve que l'histoire qu'il retrace de la fête de la Dédicace de la statue, est une reproduction exacte du milieu dans lequel il vivait.

Contrainte religieuse employée par Nabuchodonosor à propos de la statue. — On a trouvé étrange que ce roi ait prescrit à ses grands fonctionnaires et aux divers peuples de ses états d'adorer son idole. Kuenen regarde comme une « haute invraisemblance, » que « Nebuchadnezar ait ordonné à tous ses sujets, indistinctement, malgré toute la différence d'origine et de religion, d'adorer une seule et même image » (*Hist. crit*,, II, p. 559). Il ne s'explique pas qu'un événement aussi prodigieux n'ait pas laissé la moindre trace dans la littérature ou dans l'histoire. Ce silence s'explique cependant très bien, lorsqu'on sait que nous ne possédons du long règne de Nabuchodonosor, que quelques courts fragments historiques, lesquels offrent d'ailleurs, peu de renseignements sur son histoire. Nous savons, toutefois, par des ordonnances relatives à l'adoration de certaines idoles, que le commandement du roi, dont parle Daniel, était conformes aux coutumes assyrio-babyloniennes.

Les rois de Ninive et de Babylone étaient, en effet, très zélés pour propager le culte des dieux Assour et Bel. Les rois d'Assyrie, transforment leur guerres politiques en guerres religieuses. C'est à leurs dieux qu'ils attribuent les victoires qu'ils ont remportées sur leurs ennemis, et, en retour, ils propagent le culte d'Assour et des autres dieux, parmi les peuples vaincus. A propos des hommes d'Accad, d'une partie de la Chaldée, d'Aram, etc., » Assurbanipal, s'exprime ainsi dans une inscription : « Ils se soulevèrent contre moi. Conformément à la parole d'Assur et de Beltis et des autres grands dieux (en qui j'avais mis) ma confiance, je les vainquis ; je leur imposai le joug d'Assur qu'ils avaient secoué... Je leur prescrivis les principaux ordres et commandements d'Assur et de Beltis, ainsi que des autres grands dieux » (Smith, *History of Assurbanipal*, p. 169). Dans un cylindre, le même roi dit au sujet du roi d'Egypte, Nécho (il s'agit de Nécho Ier, père du Nécho qui fut battu à Carchémis), qui avait été conduit prisonnier à Ninive : « Je fis une alliance avec lui. Les observances des dieux, plus fortes qu'auparavant (je fis ré-

tablir, et lui) je le renvoyai » (*Ibid.*, p. 45). Après avoir vaincu son frère et saccagé Babylone, Assurbanipal, fit grâce aux survivants et il rend compte, ainsi qu'il suit, de sa clémence à leur égard : « J'ordonnai qu'on épargnât leur vie... Je leur imposai les lois d'Assour et de Beltis, les dieux du pays d'Assour, les tributs, etc. » (*Ibid.* p. 204), On sait, d'ailleurs, que ce même monarque avait fait couper la langue à deux prisonniers qui avaient blasphémé le nom d'Assour. Le bas-relief qui représente cette scène, se trouve au British Muséum.

Les rois de Babylone devaient naturellement suivre cet exemple. Le caractère particulier de leur royauté aussi sacerdotale que politique, leur imposait même le devoir de faire adopter le culte de leurs dieux. Le premier titre du monarque chaldéen était celui de vicaire (*sakkanaku*) des dieux. Mais il était aussi dieu et souverain pontife, car il avait uni le culte de son principal dieu au culte de sa majesté royale déifiée. De sorte que rien ne s'oppose à ce que le vainqueur des Juifs ait prescrit à tous ses sujets le culte d'une divinité. Le culte des rois, était depuis longtemps un rouage politique trop important, pour que Nabuchodonosor n'ait pas voulu le propager et le faire tourner à son profit.

D'un autre côté, Lengerke convaincu que les rois babyloniens n'étaient pas des persécuteurs pour cause de religion, trouve étrange que notre livre les représente comme tels ; et il n'hésite pas à mettre « au nombre des assertions invraisemblables et suspectes la contrainte religieuse, dont il est question à propos de la dédicace de la statue » (*der Religionszwang den Nebukadnetzar übt.* — p. LXIV). Le critique rationaliste voudrait trouver dans Daniel des contradictions avec le caractère de Nabuchodonosor. Il voudrait se persuader que le prophète a donné à celui-ci les traits d'Antiochus Epiphane. Mais c'est précisément ce que Daniel n'a pas fait (voy, *Introd.*, pp. 249-260) ; il n'est pas vrai que Daniel ait représenté Nabuchodonosor comme un persécuteur. Lengerke accorde lui-même à Hengstenberg qu'il n'y avait dans l'acte de ce roi « aucune persécution religieuse proprement dite » (*Allerdings finden wir hier keine eigentliche Religionsverfolgung*), et il reconnaît que l'auteur ne décrit qu'une « contrainte religieuse » (*Religionszwang*). Mais il trouve que cette contrainte n'est pas moins invraisemblable chez les Babyloniens qu'une persécution religieuse. Seulement, il oublie de prouver qu'il n'a pas pu y avoir accidentellement de la part du roi de Babylone, comme nous venons de voir, qu'il y a eu systématiquement, d'après les ordres des rois de Ninive, des contraintes et même des persécu-

tions religieuses. Il n'y a rien, dans le récit du prophète, qui indique que Nabuchodonosor fut un persécuteur pour cause de religion. On sait, d'ailleurs, que ce monarque fit la guerre aux Juifs alliés du roi d'Egypte, et que, lorsqu'il fut provoqué par leurs rebellions, il revint à la charge, détruisit leur ville et les déporta. Mais on ne voit pas qu'il ait persécuté violemment les adorateurs de Jéhovah. Dans le livre de Daniel, il ne fait pas un crime aux trois fonctionnaires d'adorer ce Dieu; il veut qu'ils adorent aussi le sien que, du reste, il ne donne pas pour le « seul » dieu, comme le lui fait dire Kuenen : il se conduit en polythéiste. Il ne se préoccupait pas des religions secondaires, des croyances privées, des superstitions de famille, résultant de la croyance à tel on tel dieu. Mais il voulait que, à côté de la religion secondaire, de la religion domestique, tous ses sujets reconnussent le dieu national, le dieu suprême du pays.

En réalité, il y avait là une oppression religieuse dont Nabuchodonosor, à son point de vue polythéiste, n'avait pas compris la portée, mais en aucune manière il n'y avait, comme Bleek, Lengerke et d'autres modernes le prétendent, une persécution religieuse telle qu'Antiochus Epiphane la pratiqua plus tard. Nabuchodonosor ne se préoccupa aucunement de violenter la conscience des Juifs. Il savait sans doute qu'ils ne pouvaient pas adorer sa statue, sans contrevenir au premier précepte de leur Loi; mais il pensait que, de leur plein gré ou par crainte du châtiment, ils abandonneraient un Dieu qui semblait les avoir abandonnés, et qu'ils adopteraient la religion du dieu vainqueur. Il pouvait croire que les Israélites, si prompts aux adorations des dieux chananéens, s'empresseraient de se tourner vers le soleil levant. Nabuchodonosor comptait sur une débandade complète des adorateurs de Jéhovah, qui ne regretteraient plus son temple qui s'était écroulé, et qui comprendraient que, dans ce désastre, la nationalité juive avait sombré. Le roi de Babylone pouvait croire aussi que les Juifs le reconnaîtraient comme le Messie qui leur avait été promis, et dont ils regardaient l'avènement comme prochain.

Nous pouvons donc ainsi constater aisément que Nabuchodonosor n'a pas les allures d'Antiochus. L'oppression religieuse pratiquée, une fois en passant, par le premier, est entièrement différente de la persécution organisée par le second. Celui-ci ordonna aux Juifs, sous peine de mort, d'abandonner le culte de Jéhovah, et il s'efforça de détruire, par tous les moyens, la religion juive. La conduite du roi chaldéen envers les Juifs,

décrite dans ce chapitre, diffère de celle que tint le persécuteur macédonien. Nabuchodonosor ne cherche pas à détruire le culte judaïque; il ne se propose pas de faire renoncer les Juifs à leur foi : il veut que, comme tous les polythéistes, ils reconnaissent son Dieu. Il se disait : Un de plus, un de moins! qu'est-ce que cela pourrait-il leur faire? D'un seul coup de pinceau Daniel marque, du reste, l'étonnement du roi, quand il trouve sur son chemin une velléité de résistance. Blessé dans son orgueil, il est capable de prendre des mesures d'un vrai sauvage, en qui se retrouvaient les habitudes des rois d'Assyrie. Au second chapitre nous avons vu qu'il montre une cruauté féroce. Cette même nature du barbare est aussi attestée par les faits racontés au livre des Rois (IV Rois, ch. XXV, 7). Mais, au fond, ce roi n'a pas la scélératesse morale d'Antiochus : il avait l'âme grande et le cœur aussi généreux que pouvait l'avoir un roi chaldéen. C'est à son corps défendant qu'il condamne les trois Hébreux qui avaient résisté à ses ordres. Il leur offre l'occasion de s'excuser; il leur demande si c'est par oubli, par imprudence ou par distraction, qu'ils ont négligé de se prosterner, et il les engage à adorer la statue. Le roi semble, d'ailleurs, disposé à croire que les accusateurs sont mus par des motifs de jalousie, d'envie : Nabuchodonosor, en un mot, se montre désireux d'épargner à des hommes qu'il avait investis de sa confiance, un châtiment aussi redoutable.

Ainsi il est facile de voir, d'après le récit de Daniel, que le roi n'a pas en vue d'opprimer ceux qui adorent le Dieu des Juifs ni de persécuter les Juifs au sujet de leur Dieu. Il demande à ses sujets de reconnaître comme le dieu de l'Etat, le dieu national auquel il attribue la grandeur de l'empire, et dont il était lui-même le représentant. L'honneur rendu à la statue était regardé comme une preuve d'assujettissement au pouvoir divin du roi et comprenait aussi une soumission entière à ses dieux qui devenaient ainsi les dieux nationaux de tous les peuples vaincus.

Aussi la désobéissance à son commandement apparaît-elle au roi comme une rebellion coupable envers sa royale majesté. C'est à ce point de vue que la conduite des trois amis de Daniel est représentée à Nabuchodonosor par les Chaldéens (vs. 12). Nous nous expliquons ainsi, très bien, la colère de ce roi-dieu contre ceux qui n'obéissent pas à son commandement, et ce cri qui sort de sa bouche : « Où est le dieu qui vous délivrera de ma main? » Au point de vue des Juifs, ces paroles sont un blasphème contre le Dieu d'Israël; au point de vue d'un roi païen comme Nabu-

chodonosor, elles sont la simple expression de sa confiance dans sa puissance divine et dans celle de ses dieux.

Du reste, Nabuchodonosor pouvait croire qu'il avait donné un ordre auquel tous ses sujets pouvaient se soumettre. Il suppose que tous les hommes font de leur dieu ou de leurs dieux la même idée qu'il s'en faisait lui-même. Un polythéiste pouvait facilement admettre les dieux des diverses nations, et Nabuchodonosor n'avait aucune peine à croire que les dieux syriens, phéniciens, susiens et autres pouvaient vivre en bonne intelligence avec les dieux indigènes. Le roi de Babylone pouvait, d'ailleurs, penser que les populations vaincues avaient, avec leur fatalisme oriental, pris leur part de la déchéance de leurs dieux et de leur changement de domination, de manière à adopter les dieux du vainqueur. Ainsi, à son point de vue religieux, Nabuchodonosor ne demandait rien qu'aucun de ses sujets put lui refuser. Par conséquent, le refus des Juifs devait lui apparaître comme une opposition à sa personne et à la grandeur de l'empire. Reuss trouve étrange (vs. 15) que « le roi après ce qui a été raconté plus haut, ignore encore que les Juifs ont une autre religion que la sienne » (p. 239). Mais rien n'indique que le roi l'ignorât. Seulement, il est tout naturel qu'il ait pensé que, après la destruction du Temple, ils auraient compris qu'un Dieu vaincu par Bel-Mérodach ne pouvait plus être leur Dieu. Nabuchodonosor pouvait, d'ailleurs, n'avoir pas très bien compris encore ou du moins il pouvait avoir oublié que le Dieu des Juifs était exclusif de tout autre Dieu. Ce roi n'avait pas compris le caractère exeptionnel de la religion juive; ou bien, habitué à l'obéissance passive de ses sujets, il avait pensé que tous céderaient et que la crainte des supplices forcerait les plus récalcitrants à se prosterner devant l'idole. Mais, si tous les peuples polythéistes pouvaient se mêler et s'amalgamer au point de se confondre sous le rapport religieux, les Juifs ne le pouvaient pas. Seuls, les Juifs ne pouvaient adorer le dieu de Nabuchodonosor, sans violer le premier article de la Loi, sans renier leur foi, sans apostasier : ils savaient que Jéhovah seul est Dieu et que, hors de lui, il n'y a pas de dieux. Les Juifs étaient marqués d'un sceau distinct ; ils formaient la tête de colonne dans cette grande marche de l'humanité vers le Rédempteur promis.

Conversions et rechutes de Nabuchodonosor. — Le rationalisme reproche donc à l'auteur du livre de Daniel des variations au sujet des croyances religieuses de ce roi. A entendre

nos adversaires, il ne serait pas croyable que Nabuchodonosor tantôt monothéiste et tantôt polythéiste, ait mêlé le culte du vrai Dieu à la religion des faux dieux : Hitzig trouve (pag. 41) inconcevable (*unbegreiflich*) toute la conduite et la manière d'agir de Nabuchodonosor, après l'événement du chap. II. Il reproduit le mot de saint Jérôme : *Velox oblivio veritatis!* et il prétend que la révélation du ch. II devait s'imprimer dans son cœur indissolublement (*musste sich seinem Herzen unauslöschlich einprägen*) ; de sorte que, après l'aveu du ch. II, 47, le blasphème, III, 15, se présente comme le poing dans l'œil (*hinter dem Bekenntnisse* II, 47. *nimmt sich die Lästerung* III, 15. *aus wie die Faust auf das Auge*). Il n'en est pas moins vrai que ce qui ne s'adapte pas plus que le point à l'œil, c'est les saugrenuités que la critique nous débite à ce sujet. Elle s'étonne que Nabuchodonosor ait oublié sitôt le témoignage qu'il avait donné au Dieu de Daniel. « N'est-ce pas ce roi, dit-elle, qui venait d'être témoin d'un prodige éclatant? N'est-ce pas lui qui, se prosternant devant Daniel, s'était écrié : « Vraiment votre Dieu est le Dieu des cieux et le Seigneur des rois, et le révélateur des secrets? C'est cependant ce même roi qui construit une idole, et qui veut la faire adorer par tous ces sujets. » Reuss a été également frappé « par les passages où les monarques, avec lesquels Daniel se trouve en relation, chaque fois qu'ils ont commis quelque acte de grossière idolâtrie ou de cruauté contre les adorateurs du vrai Dieu, finissent par reconnaître ce dernier » (p. 222). Il n'a pas de peine à établir ce fait. « Ainsi, dit-il, Neboukadneççar, après que Daniel lui a expliqué son songe, se jette à ses pieds et proclame que le Dieu, qui lui a révélé ce secret; est le Dieu des dieux et le maître des rois (chap. II, 46), ce qui ne l'empêche pas de faire jeter au feu ceux qui n'adorent par son idole (chap. III, 15), sauf à se convertir une seconde fois (v. 29) quand les trois jeunes gens sortent sains et saufs de la fournaise. Mais dès le chapitre suivant, Neboukadneççar raconte lui-même qu'il fut privé de sa raison pendant sept ans pour n'avoir pas voulu reconnaître que le vrai Dieu est le maître des rois, et qu'il ne l'a recouvrée qu'après avoir glorifié Jéhovah (chap. IV, 29). De même, Darius le Mède, après avoir jeté Daniel dans la fosse aux lions parce qu'il a adressé une prière à son dieu, rend un édit qui enjoint à tous ses sujets d'adorer ce dieu, le Dieu vivant et éternel. Tout cela nous rappelle la conversion des Ninivites par Jonas et doit être apprécié d'après le même point de vue » (*Ibid*).

Evidemment, « tout cela » prouve que, comme il l'avait fait pour les Ninivites par l'entremise du prophète Jonas, Dieu voulait, pendant la Captivité se servir de Daniel et de ses amis pour amener les rois de Babylone et un grand nombre d'âmes à la vraie religion et à la vie éternelle. Ce n'est pas la conclusion que Reuss voulait tirer de ses observations, mais c'est celle qui s'impose. N'oublions pas, d'un autre côté, que, en nous retraçant le tableau des grâces reçues par Nabuchodonosor et des revirements ou des rechutes de ce roi, Daniel a voulu nous montrer que ce monarque fut contraint par des miracles à s'humilier devant le vrai Dieu. Mais c'est ici que les rationalistes ont encore compté sans y parvenir, prendre le prophète en faute. Ils s'imaginent que l'histoire doit ressembler aux personnages de certaines pièces de théâtre, où chaque individu est tenu de conserver son caractère. On reproche donc au Nabuchodonosor de Daniel de varier, de ne pas rester dans la logique de la donnée première. Le héros d'un romancier s'y tient facilement. Mais en est-il toujours ainsi dans la vie réelle ? Que d'hommes ne voit-on pas, par exemple, pour lesquels la liberté est une divinité qui jouit de leurs hommages, tant qu'ils sont dans l'opposition, et pour lesquels elle n'est plus qu'une « guitare, » lorsqu'ils sont arrivés au pouvoir ! Que de fois n'a-t-on pas constaté, qu'un simple portefeuille, suffit pour transformer en despote le champion de la liberté !

Est-il donc si difficile de comprendre que les hommes sont souvent changeants, et que les victoires de Nabuchodonosor ont pu très bien — mieux encore que les eaux du Lethé — lui faire oublier l'opinion d'autrefois. Il est, du reste, facile de voir que Nabuchodonosor agit suivant la logique de son tempérament, d'après sa nature, sa façon d'être, son accoutumance intellectuelle et morale. Il avait admiré et adoré le Dieu de Daniel, lorsque le songe de la statue aux quatre métaux, lui avait été révélé et expliqué ; mais, dans la suite, ses victoires, ses conquêtes, l'étendue de son empire, ses prospérités inouïes, avaient enflé son cœur, jusqu'à l'amener à faire de sa personne une divinité. Il avait jadis reconnu la supériorité de Jéhovah, mais le souvenir de l'intervention de ce Dieu s'étant affaibli et ayant complètement disparu, il veut que l'on adore sa statue. On pourrait conclure de là que la révélation du Dieu vivant au chap. II, quelque profondément quelle eût été gravée dans le cœur du roi de Babylone, avait, par la suite du temps, beaucoup perdu de son influence; de sorte qu'il n'avait conservé aucun souvenir des pensées qu'il avait eues touchant la puissance et la supériorité du Dieu des

Hébreux. Ainsi Nabuchodonosor peut fort bien nous apparaître comme un homme qui reconnaît la vérité pendant un certain temps, mais qui ne persévère pas. On est étonné qu'il y ait des contradictions dans la conduite de Nabuchodonosor, parce qu'on n'a pas étudié la nature humaine, et qu'on ne veut pas comprendre que l'âme de ces êtres passionnés est souvent pleine de contradictions.

L'histoire nous en offre cependant des exemples à chaque page. Tout le monde sait, par exemple, que peu d'instants après que la parole divine eut cessé de retentir sur les sommets embrasés du Sinaï, Israël se faisait des idoles, et adorait un veau d'or, souvenir de l'Apis égyptien. En de nombreuses circonstances, ce même peuple, si favorisé de Dieu, se livrait à toutes les aberrations des idolâtries chananéennes. Les prophètes opéraient des miracles et travaillaient constamment à maintenir le mosaïsme. Mais la légéreté, la dépravation des mœurs, les mauvais exemples, entraînaient constamment des fils de Jacob dans l'idolâtrie : la piété d'Ephraïm et de Juda se dissipait comme la rosée du matin (Osée, VI, 4). Ce peuple était semblable à « un homme qui boîte de deux côtés, » adorant tantôt Jéhovah et tantôt Baal (III Rois, XVIII, 21). Des contradictions de ce genre se voient tous les jours. Que de fois, même chez des chrétiens, l'habitude l'emporte sur les meilleures résolutions. Aussi ne peut-on pas s'empêcher de trouver très naturel qu'un homme tout fait d'étrangetés et de contrastes, comme Nabuchodonosor, se soit conduit dans les circonstances dont il est parlé de la manière indiquée par Daniel.

Il faut aussi tenir compte du temps considérable qui s'est écoulé entre les divers événements des chapitres II, III et IV. Comme ces chapitres viennent les uns à la suite des autres, on s'imagine qu'il n'y avait pas un long intervalle entre la révélation du songe, qui avait porté Nabuchodonosor à reconnaître l'omnipotence et l'infini sagesse du Dieu des Juifs (ch. II), et la prétention que ce roi affiche de faire adorer une statue qu'il a fait dresser, ajoutant, à cette occasion, qu'aucun Dieu ne pourrait arracher de ses mains les trois Hébreux récalcitrants (III, 15). Nabuchodonosor avait rendu hommage au Dieu des Juifs, qu'il appelle le « Dieu des dieux, » dans l'année 603. Or, il paraît n'avoir fait ériger son idole que vers l'an 588-586 (voy. p. 201). La Prière d'Azarias indique très bien que la dédicace de la statue eut lieu après la destruction de Jérusalem (vs. 38). C'est un espace de dix-sept ans environ. Que de gens ont vu s'opérer en eux de grandes choses, que de chrétiens ont éprouvé en eux les effets

de la bonté de Dieu, et qui, peu de temps après, retournent à leurs folies! Remarquons, d'ailleurs, que, dans l'intervalle indiqué, Nabuchodonosor avait détruit le Temple de Jéhovah et dispersé son peuple. Le roi de Babylone avait pu trouver, dans les succès qu'il avait remportés sur le peuple de Jéhovah, des motifs pour s'enorgueillir et pour se montrer fort insolent.

C'est également par suite de ces préoccupations polythéistes et des habitudes constantes de son esprit que, après avoir exalté le Dieu des trois confesseurs de la fournaise, Nabuchodonosor n'en continua pas moins d'adhérer aux croyances polythéistes et n'en retomba pas moins dans le culte idolâtrique de sa personne royale. Au chapitre IV, en effet, ce roi nous parle de « son » dieu Bel. Nous ne savons en quelle année eut lieu la vision rapportée dans ce chapitre. Elle n'arriva qu'après un intervalle de trois ans au moins et plus probablement après un laps de temps d'une dizaine d'années, après la campagne d'Egypte, vers la fin du règne de Nabuchodonosor. Peut-on s'étonner que, après s'être signalé par ses conquêtes et par les nombreux travaux qu'il faisait exécuter à Babylone, ce roi ait eu des pensés d'orgueil et que, oubliant qu'il avait reconnu la supériorité du Dieu d'Israël, il ait conservé et maintenu, dans son esprit, la tradition babylonienne et les croyances polythéistes, qu'il n'avait jamais abandonnées ?

Prétendu monothéisme intermittent de ce roi. — D'ailleurs, Daniel ne nous a pas représenté Nabuchodonosor comme étant devenu monothéiste. Il suit de nos observations précédentes (p. 179), que ce roi n'a fait que reconnaître la supériorité du Dieu de Daniel ; il n'est pas dit qu'il ait renoncé à ses propres dieux. La fidélité des trois Israélites a eu pour conséquence de faire admettre à Nabuchodonosor que le Dieu, qui avait inspiré de si nobles sentiments et qui avait accompli le miracle de la préservation des flammes, ne pouvait être que le Dieu Très-Haut, le Dieu des fils de Juda. Il reconnut donc ce Dieu devant tout son peuple et il publia un décret pour qu'on rendit gloire à ce Dieu Très-Haut. Mais il ne suit pas de là que Nabuchodonosor ait été converti au judaïsme, au monothéisme. Ce roi était bien loin de comprendre cette haute philosophie. Il avait fait un pas vers la vérité ; il aurait dû en faire d'autres; et, profitant de la grâce qui lui était accordée, il aurait dû réfléchir sur l'idée de Dieu, et renoncer au polythéisme et à l'idolâtrie. Mais c'est précisément la méconnaissance de l'idée de Dieu, le défaut de réflexion sur cette idée qui est la base du paganisme. Les

païens en étaient venus à se faire de leurs dieux les idées les plus bizarres. On sait ce que les Grecs avaient fait de leur Jupiter et de ses comparses. Plutarque nous apprend que « les Egyptiens croyaient que Jupiter ayant été trop longtemps oisif, ses jambes se collèrent si étroitement, qu'il lui fut impossible de se lever et de marcher, et que, honteux, il vivait dans la solitude ; mais qu'Isis, ayant disséqué et étendu ces membres, rendit Jupiter propre à marcher » (*De Iside et Osir.*, LXII). Voilà le dieu très grand qui a besoin qu'une déesse d'un ordre inférieur le tire d'un état fâcheux, causé par son indolence. Nabuchodonosor avait-il une plus sérieuse idée de l'Etre qu'il appelait le Dieu suprême? Nous l'ignorons ; mais avec les croyances polythéistes des Chaldéens, il ne devait pas en avoir une idée bien relevée. Dans des tablettes assyrio-babyloniennes, Sin (la lune) ou le dieu Lunus est appelé le « roi des dieux, » et « le dieu des dieux. »

C'est donc en vain que Lengerke veut découvrir là une contradiction. Il n'a prouvé, en aucune façon, qu'il soit contraire à la nature humaine, que Nabuchodonosor reconnaisse le suprême pouvoir du Dieu de Daniel et que, néanmoins, il reste polythéiste. La croyance à un dieu suprême se concilie trop bien avec la croyance à des dieux inférieurs : le polythéisme est opposé au monothéisme et non pas à la croyance en un dieu suprême. C'est par suite de la possibilité de cet amalgame d'un dieu suprême avec d'autres dieux, que les rois de Perse ont, eux aussi, admis une suprématie du Dieu d'Israël. Dans son édit, Cyrus confond son « Dieu des cieux » avec le Dieu adoré à Jérusalem (Esdr., I, 2, 3). Artaxerxès nomme expressément ce Dieu « le Dieu des cieux » (*Ibid.*, VII, 21, 23). Et cependant ces princes n'avaient pas renoncé à leurs autres dieux ; ils amalgamèrent les dieux de la Chaldée avec les dieux de l'ancienne Perse, et avec les dieux des divers peuples de l'Asie : ils étaient et ils restèrent polythéistes.

L'état psychologique de ces monarques nous apparaît, à une époque plus récente, chez quelques empereurs chinois. On les voit reconnaître la vérité de la religion chrétienne, et persévérer, néanmoins, dans l'idolâtrie. Le P. Schall avait obtenu un tel crédit sur l'empereur Tchoung-Tching, que ce « fils du Ciel » fit inscrire l'éloge de ce missionnaire et la loi de Dieu, qu'il prêchait, sur deux tables d'airain doré. La religion chrétienne y était exaltée comme « la plus excellente de toutes et la vraie Voie du Ciel. » Cependant, cet empereur qui avait de bons

mouvements vers le vrai Dieu, resta l'esclave de ses préjugés et des habitudes superstitieuses de la Chine.

C'est ainsi que Nabuchodonosor put proclamer le suprême pouvoir du Dieu de Daniel, et rester, cependant, plongé dans les croyances idolâtriques. Au fond, tout homme qui raisonne, trouve une contradiction dans l'esprit de ces polythéistes. Mais cet état mental qui provient d'un manque de réflexion et de philosophie, n'en est pas moins réel. Nabuchodonosor admet l'existence d'un grand nombre de dieux, et il ne lui en coûte rien d'en admettre un de plus. Il adore le Dieu de Daniel, il admet même que ce Dieu est supérieur aux autres dieux ; mais il ne repousse pas ces derniers. Il a pu regarder, pendant quelque temps, le Dieu d'Israël comme un *primus inter pares*, sans avoir eu même la pensée de renoncer au polythéisme. Ainsi Daniel n'a pas exagéré les mouvements qui, par intervalles, portaient Nabuchodonosor vers le vrai Dieu. Ce roi ne nous est pas présenté comme un monothéiste intermittent. De sorte que, dans le tableau qu'il nous offre des secousses, que la grâce divine produit sur cette âme de despote, emporté et violent, nous sommes conduits à reconnaître que Daniel a fait revivre l'expression, très juste, de la physionomie de Nabuchodonosor (1).

(1) **La statue de saint Charles et l'idolâtrie des catholiques, d'après le pasteur Gaussen.** — A propos de la hauteur colossale de la statue de Nabuchodonosor, Gaussen a cru devoir reproduire une accusation calomnieuse des protestants contre les catholiques. D'après ce pasteur génevois, nous adorons la statue de saint Charles Borromée. Voici, en effet, comment, après avoir parlé des dimensions de l'idole de la plaine de Doura, il comprend les honneurs que nous rendons à ce saint. « Ces énormes dimensions, dit-il, ne doivent plus vous paraître invraisemblables, puisqu'elles sont exactement celles que présente encore aujourd'hui, près des frontières de la Suisse, l'immense idole de bronze que les Italiens ont élevée en l'honneur d'un ecclésiastique nommé Borromée, au bord du beau lac Majeur. C'est un ancien évêque qu'on adore avec beaucoup de dévotion dans les temples romains de la haute Italie, et dont on montre encore à Milan le cadavre, couvert d'habits magnifiques et couché dans un cercueil de cristal. Son idole haute de soixante-quatre pieds est portée sur un piédestal qui en a trente-six » (*Daniel le prophète*, 2e édit., t. I. p. 193). Quelques pages plus loin, Gaussen s'exprime en ces termes, à propos d'une autre statue : « De nombreux habitants de Genève, dit-il, ont fait récemment, dans une île du Rhône, la dédicace d'une statue à un incrédule, le pauvre J.-J. Rousseau ! C'étaient des hommes

Langage impertinent, confiance condamnable et fanatisme des trois fonctionnaires juifs. — Selon son habitude, Lengerke trouve dans le récit de la conduite de ces trois amis de Daniel,

incrédules comme lui : aussi l'ont-ils faite à leur manière » (*Ibid.*, p. 196). Ce commentateur ne nous dit pas si les Génevois adorent cette statue, mais il faut bien le croire, car, d'après cette perspicacité protestante, toute statue ne saurait être qu'une « idole. » Nous ne nous attarderons pas à répéter que nous n'avons jamais transporté aux images, aux statues des saints ou à leurs reliques, le culte idolâtrique que les païens rendaient à leurs dieux et à leurs idoles. Qu'il nous suffise d'ajouter que l'on peut adorer les idoles sous bien des formes, qu'il y a un acte d'idolâtrie lorsqu'on substitue les créations de son esprit à la vérité de Dieu, et que l'on adore ainsi une erreur au lieu de cette vérité. Ceux qui adorent les « reliques » que Calvin, Bèze, Zwingli, Farel ou Luther ont laissées dans leurs écrits ne sont pas exempts du péché d'idolâtrie.

Nous surprenons, d'ailleurs, Gaussen en adoration devant une statue qu'il s'est lui-même fabriquée, et qu'il veut faire adorer par ses auditeurs. Il raconte, en effet, qu'il a fait lui-même une « petite image de la statue, telle que la vit Nébucadnétsar, » et il commence par engager ses élèves, de jeunes enfants, « à venir, après la leçon, auprès de lui, pour en prendre copie » (*Ib.*, t. I, p. 140). Après avoir dit que la statue est divisée en parties distinctes, conformément au récit de Daniel, il ajoute : « Vous avez pu sourire mes amis, en voyant cette figure dans mes mains. *Vous n'avez, en effet, devant vous qu'une chétive feuille de papier et qu'une pauvre représentation du songe de Nébucadnétsar ; mais avec quel profond respect il vous faut cependant la contempler!* — Quels souvenirs imposants elle vous rappelle, et quelles révélations sublimes! — C'est l'histoire des empires dessinée de Dieu même avant que ces empires existassent. *Quels traits de divinité doivent donc resplendir à vos yeux sur cette statue!* Je vous la présente ici, dans cet oratoire, sur les bords du Rhône, l'an 1837 après Jésus-Christ ; mais Dieu lui-même, dans le palais de Babylone, sur les bords de l'Euphrate, il y a 2443 ans, Dieu lui-même, pendant le silence de la nuit, la dessinait de son doigt tout puissant dans l'esprit du grand Nébucadnétsar ; et pendant le silence d'une seconde nuit, il la reproduisait dans l'âme jeune et sainte de ce Daniel dont il avait entendu la prière » (*Ibid.*) Dans ce passage, Gaussen se conduit inconsciemment, en vrai catholique. Il suit naturellement la méthode propre à un esprit qui est uni à un corps ; il oublie momentanément les sophistications qui, dès son enfance, ont fait de lui un calviniste, c'est-à-dire un homme plein de prejugés contre les catholiques ; et, comme un catholique, il apprend à ses jeunes auditeurs à se servir de l'image pour élever leurs hommages à l'original qu'elle représente ; il aurait, dès lors, pu comprendre que, s'il est utile de présenter à

comme à chaque ligne de son livre, un argument pour prouver l'inauthenticité ou la composition récente de ce chapitre. Ce récit a, dit-il, la saveur de la superstition qui date seulement de l'époque machabéenne, époque où les Juifs croyaient glorieux de souffrir le martyre plutôt que de sacrifier aux idoles.

A la suite de Bertholdt (p. 253) et de Kirms (p. 66), ce critique trouve donc d'abord que le langage des trois martyrs (vs. 16) est insolent, impertinent (*die kecke Sprache.* — p. 134). Mais on cherche vainement ce qu'il peut y avoir d'inconvenant dans une réponse qui exprime tout simplement une soumission à la partie du décret du roi qui concerne la peine qu'ils ont encourue. Ces trois témoins fidèles du vrai Dieu expliquent très bien leur pensée à ce sujet au verset suivant. Comment donc Lengerke a-t-il pu voir dans ces paroles une « insolence condamnable » (*verwerflichen Trotz.* — p. 131) ? Evidemment, parce qu'il a voulu l'y trouver. Il a ainsi pu faire un rapprochement entre ces paroles des trois confesseurs et le langage des sept frères Machabées. « Nous trouvons, dit-il, un semblable discours dans II, Mach., VII, 2-5. » Il ajoute même que le langage de ceux-ci est moins insolent (*minder kecke Sprache* — p. 132). Un de ces Machabées dit, au nom des autres : « Nous sommes prêts à mourir plutôt que de transgresser les lois de nos pères. » Au fond, les trois martyrs de la fournaise ne disent pas autre chose. Mais Hitzig (pp. 41-42) n'en est pas moins scandalisé par « la conduite des trois juifs ! (*das Auftreten der drei Juden !*) Ils ne se mettent pas à adresser des supplications (*Sie legen sich nicht auf das Bitten*) ;

l'esprit le tableau, la statue de la vision de Nabuchodonosor, il n'y a pas des avantages moindres à prier devant un crucifix et devant des images de la sainte Vierge et des saints. Tous ces objets font briller devant nous l'idéal de la vraie piété; ils portent notre pensée et notre amour vers Dieu, source et centre de toute sainteté. Ce sont ces mêmes sentiments que provoquent en nous, les ossements, les reliques des martyrs, des saints. Il ne nous est pas difficile de motiver le culte parfaitement raisonnable que nous leur rendons : nous sommes heureux de pouvoir honorer, comme le dit si bien saint Ambroise, des cicatrices reçues pour Jésus-Christ, des cendres qui confessent encore Dieu, et nous prêchent en silence les merveilles de sa grâce : *Honoro in carne martyris exceptas pro Christi nomine cicatrices, honoro viventis memoriam perennitate virtutis, honoro per confessionem Domini sacratos cineres, honoro in cineribus semina æternitatis, honoro corpus, quod mihi Dominum meum ostendit diligere, quod me propter Dominum mortem docuit non timere (Serm. 92 SS. Celsi et Nazarii).*

ils n'expliquent pas simplement leur résolution de vouloir mourir (cfr. 2 Macc., 7, 2), plutôt que d'adorer la statue; non, ils parlent (vs. 16-18) impoliment (*sie reden unhöflich*) et insolemment (*und trotzig*); ils irritent encore plus le roi, et ils défient le destin (*und fordern das Schicksal heraus*). « Il n'est personne qui, voyant s'ouvrir devant soi une semblable perspective, parle ainsi; mais seulement celui qui est parfaitement certain de son affaire (*seiner Sache*). Que leur Dieu les sauverait, ils ne pouvaient le savoir, et ils devaient tenir plutôt le contraire pour vraisemblable. L'auteur écrit même l'histoire comme elle lui plaît (*so wie sie ihn freut*), et il laisse les trois hommes marcher contre le roi d'une façon que, selon son sentiment intime, les exigences de l'ennemi de Dieu devaient rencontrer partout. » Voilà les belles appréciations d'Hitzig! Voilà comment procède sa critique : comme il lui plaît (*wie sie ihn freut*)! Reuss ne pouvait pas manquer de voir aussi le tableau de la confession des trois héros juifs avec les lunettes de ses maîtres. « La réponse affecte le dédain d'un roi idolâtre. » Cette observation a sans doute pour but de faire croire que les trois serviteurs de Dieu affectent d'exprimer du mépris pour le roi païen. Mais il aurait fallu montrer que le texte exprime ce sentiment.

Si l'on avait bien voulu lire ce passage avec attention et ne pas lui faire dire, par des interprétations peu loyales, le contraire de ce qu'il dit, aucune protestation, aucune rectification ne serait nécessaire. Les trois fonctionnaires se contentent de répondre au roi en ces termes : « Nous n'avons pas besoin de te répondre (ou mieux : de te faire revenir) sur cette sentence. Si notre Dieu peut nous délivrer de la fournaise au feu ardent, et de tes mains, ô roi, il nous délivrera. Et si non : sache que nous ne servons pas tes dieux, et que nous n'adorons pas la statue d'or que tu as fait dresser. » Pour trouver là une réponse insolente, les critiques rationalistes attaquent les premiers mots, qu'ils traduisent ainsi : « Il n'est pas besoin que nous te répondions à ce sujet. » Hitzig trouve là le moyen d'accuser les trois confesseurs d'avoir gardé un silence impoli, parce qu'ils auraient refusé de répondre au roi. Mais ce refus n'est, au contraire, qu'une marque de soumission; ils disent : Nous n'avons rien à opposer à la sentence que tu viens de prononcer contre nous. Il était de leur devoir de répondre, et nous voyons qu'ils répondent; ils déclarent au roi qu'ils ne jugent pas nécessaire de « le faire revenir » (— c'est le sens de *lahaṭbûṭak*, qu'on a mal traduit par « répondre ») sur la décision, sur le jugement, sur le décret

qu'il a porté contre eux. En un mot, ils disent au roi qu'ils ne protesteront pas et ne s'opposeront pas à l'exécution de ce décret. Ils ne se plaignent pas de l'ordre du roi qui les voue au bûcher : ils acceptent leur condamnation sans colère et sans murmure.

Mais les trois confesseurs ont aussi à défendre leur Dieu, directement attaqué par Nabuchodonosor, qui venait de Lui adresser cette injurieuse provocation : « Quel est le Dieu qui pourrait vous arracher de mes mains ? » Ils ajoutent donc que leur Dieu, assez puissant pour les délivrer de la fournaise, les délivrerait ainsi de ses mains. C'est une attestation de leur foi en la puissance de Jéhovah : ce Dieu peut les préserver du feu, s'il le veut. Ils n'ont aucun doute sur ce point ; et d'un autre côté, on ne peut pas dire que ce mot soit dans leur bouche une parole de présomption : ils savaient en qui ils croyaient. Toutefois, ils ne comptent pas sur un miracle, et ils terminent en disant : « Si non, s'il ne veut pas nous délivrer de la fournaise du feu ardent, sache que, néanmoins, nous ne l'abandonnerons pas et que nous persistons à ne pas adorer tes dieux. C'est notre devoir, et nous sommes résolus à nous en acquitter. » Ainsi, ces généreux confesseurs prennent la défense de leur Dieu attaqué par Nabuchodonosor. Placés entre la fureur des regards de ce roi et les flammes de la fournaise, ils répondent avec calme, et il n'y a rien dans leur réponse qui sente l'aigreur ou l'insolence ; ils supportent leur condamnation sans murmure, sans parole agressive ; ils ne crient pas à l'injustice ; ils ne cherchent pas à fomenter une sédition ; ils n'élèvent pas la voix ; ils répondent à Nabuchodonosor avec respect, parce qu'ils savent qu'on doit honorer les chefs d'empires, alors même qu'on se voit obligé de leur désobéir. Mais, sans qu'il y ait de leur part aucune provocation à la puissance terrestre, ils attestent et proclament la toute-puissance de Jéhovah. La foi invincible qu'ils ont en lui leur donne le courage de nier le pouvoir des dieux et, en particulier, de l'idole de ce Nabuchodonosor qui s'était rendu si redoutable. Ce ne sont pas non plus des fanatiques, des esprits qui comptent sur un miracle : ils parlent sans orgueil, sans passion, et soumis d'avance aux desseins de leur Dieu. On ne peut qu'admirer la simplicité humble et sublime de ces trois martyrs. Il n'y a pas chez eux les audaces de la présomption ; leur langage n'exprime que l'héroïsme de la foi. Ne nous contentons pas cependant de constater que ce discours est d'un beau souffle : reconnaissons qu'il arrivait le plus opportunément du monde, au milieu de la terrible crise de la Captivité.

En présence du supplice qui leur est réservé, les trois fidèles serviteurs de Jéhovah se contentent donc de dire au roi que leur Dieu peut les sauver, s'il le veut; et que, s'il ne le veut pas, ils n'en sont pas moins décidés à ne pas adorer les dieux du paganisme. Lengerke a eu beau fouiller cette réponse dans tous les sens, il n'a rien trouvé qui l'ait autorisé à prétendre que « cette conduite des trois fonctionnaires juifs nous transporte manifestement au siècle des Machabées » (*Wir werden augenscheinlich durch das Benehmen der Juden in's makkabäische Zeitalter geführt.* — p. LXIV). Evidemment, il y a, dans ce refus d'apostasier, quelque chose qui se retrouve dans l'âme des Machabées. Mais peut-on supposer que ce sentiment n'a jamais existé chez les Juifs avant le règne d'Antiochus Epiphane? Il est, d'ailleurs, bon de remarquer aussi que la conduite des trois fonctionnaires hébreux n'offre aucune trace de l'ardeur religieuse ou de l'esprit belliqueux propre au temps des Machabées. Un pseudo-Daniel du second siècle avant notre ère aurait présenté des modèles du Juif pieux de son temps, du Juif qui se serait offert, non pas seulement au martyre, mais à la révolte et à la guerre; il aurait imaginé une révolte analogue à celle des Machabées. On aurait vu les trois Hébreux, — dont l'auteur se serait bien gardé de faire des fonctionnaires d'un roi païen, — provoquer un soulèvement; une multitude de Juifs se serait sauvée, avec eux, dans les montagnes et dans les déserts, d'où elle aurait harcelé les Babyloniens jusqu'à l'heure du triomphe. Mais il n'y a rien, dans la conduite des trois amis de Daniel, qui ressemble, même de loin, à la lutte acharnée qui aboutit à l'établissement de la monarchie asmonéenne. Ils demeurent dans les bornes de la plus parfaite soumission et de la plus inoffensive impassibilité d'action. On voit aisément qu'il n'y a pas là une légende imaginée à l'occasion des persécutions d'Antiochus : il est on ne peut plus évident qu'un Machabéen aurait donné une autre couleur à tout le récit.

C'est également sans aucune raison que Lengerke accuse les trois Hébreux d'un fanatisme sauvage (*der wilder Fanatismus der jüdischen Grossbeamten.* — pp. LXIV et 132). Il prétend que, à leur occasion, « l'auteur veut exhorter ses contemporains, non pas seulement à résister et à ne pas fuir, pour l'honneur du vrai Dieu, tout danger, mais même à le chercher » (*sie sogar zu suchen.* — p. 132). Or, il se garde bien de montrer que ces jeunes gens se sont mis de leur plein gré dans la situation où ils se trouvent : ils ont obéi aux ordres qui leur étaient intimés de la part

du roi. Il était de leur devoir de se rendre dans la plaine de Doura ; il fut aussi de leur devoir de ne pas adorer les dieux et la statue de Nabuchodonosor. C'est donc contrairement au texte que le critique prussien accuse ces généreux confesseurs de leur foi de se précipiter eux-mêmes inconsidérément (*leichtsinnig*) dans le danger. Le critique aurait voulu sans doute que ces Juifs pieux se fussent conservés en liberté, en équivoquant, dans cette occasion, et en renonçant à obéir aux deux commandements qui sont en tête du Décalogue. Aux yeux de Lengerke, celui-là ne saurait être qu'un benêt et un fanatique, qui s'abandonnant, dans un cas pareil, à la Providence, et s'en remettant à Elle quant aux suites, persévérerait dans sa foi et se maintiendrait dans le sentier du devoir. Mais alors que penser de ces martyrs, de ces chrétiens qui ont donné leur vie et qui ont accepté, sans murmurer, toutes les tortures qu'il plaisait à leurs bourreaux de leur infliger ? Que penser de ceux qui meurent pour la patrie ou de ceux qui se sacrifient pour leurs enfants ? Lengerke devra trouver là aussi des actes de fanatisme, car, d'après lui, c'est du fanatisme que de remplir son devoir, que de préférer la mort à l'apostasie. Pour n'être pas fanatique, il suffit de se dégager des vieux préjugés imbéciles, de faire bon marché de Dieu, de la patrie, de la famille. Mais pourquoi insister ? Tous les hommes de cœur sont unanimes pour louer la constance, la fidélité et la généreuse audace des martyrs d'une bonne cause. Les trois héros juifs n'ont pas besoin d'être défendus. Si Lengerke a exprimé ici ses propres sentiments, s'il a indiqué ce qu'il aurait fait dans une occasion analogue, il nous donne là une triste idée de sa personne et de son caractère.

Quant à l'hypothèse d'après laquelle cette « superstition, » ce » fanatisme » appartiendrait seulement au temps d'Antiochus Epiphane, il suffit, pour la renverser, de rappeler que les rationalistes n'ont jamais prouvé que ce fut seulement dans la période machabéenne que la nation juive produisit des hommes prêts à subir la mort, plutôt que de renier et d'abandonner le Dieu de leurs pères. Dans la conduite des trois fonctionnaires accusés devant le roi, il y a le même esprit de foi, ou si l'on veut, pour parler le langage des rationalistes, « le même fanatisme religieux, » — et plût à Dieu que de tels fanatiques du devoir fussent nombreux ! — qui se manifesta aussi, au temps des Machabées, chez les Juifs, poursuivis au sujet de leur fidélité à la Loi. Le temps de la Captivité, comme celui de la persécution d'Antiochus, fut un temps d'épreuves pour les Juifs : sous Na-

buchodonosor, comme sous le tyran macédonien, l'œuvre divine ne voulait pas des demi-courages. Il était si facile de devenir polythéiste et de remplacer les principes par les intérêts ! Peut-on s'étonner que, dans ces époques troublées, Dieu ait voulu maintenir, au milieu de son peuple, une école de dévouement et de sentiments élevés. C'est alors, en effet, dans les temps les plus critiques, que les caractères se montrent, que les belles vertus se développent, et que se fondent les exemples extraordinaires de dévouement, de constance et de foi, qui serviront à jamais de règle aux fidèles.

C'est du reste à tort que nos trois héros sont accusés de fanatisme pour avoir, dit-on, espéré un miracle. Les trois fonctionnaires mentionnés dans ce troisième chapitre ne comptent pas sur un secours miraculeux ; ils admettent comme possible que le Dieu qu'ils servent ne les secoure pas, et ils se contentent de déclarer au roi que, dans tous les cas, il n'a pas à espérer qu'ils adorent jamais la statue qu'il a érigée. Loin de se confier dans un secours miraculeux de Dieu, ils verront sans étonnement que ce souverain Maître, qu'ils servent, ne les préserve pas du feu. Mais ils attestent néanmoins que, même dans ce cas, ils ne se prosterneront pas devant les idoles du roi.

La situation décrite dans ce chapitre est donc complètement indépendante et différente de celle qui s'offre à nous au temps d'Antiochus Epiphane. Aussi, les rationalistes qui ont prétendu que ce récit n'est pas historique et qu'il a été inventé pour donner un exemple des rapports qui devaient s'établir entre les Juifs et le roi syrien, n'ont pu motiver leur opinion par aucune raison plausible. C'est une hypothèse complètement en l'air ; elle exprime ce qu'ils auraient voulu découvrir dans le livre de Daniel, et nullement ce qui s'y trouve. Sans doute, les Juifs de l'époque des Machabées ont dû regarder les trois héros du livre de Daniel, comme des modèles, dont ils devaient imiter l'inaltérable fidélité au seul vrai Dieu. Mais ce serait complètement déraisonner que de dire : ces héros du temps de l'exil ont été, à certains égards, des modèles pour les Juifs de l'époque d'Antiochus ; donc, le récit qui retrace la résistance admirable de ces trois enfants d'Abraham a été imaginé et écrit au temps des Machabées. On pourrait, avec tout autant de raison, conclure ainsi : les compagnons de Daniel et les sept frères Machabées ont été des modèles pour les chrétiens ; donc le livre de Daniel et le second livre des Machabées ont été composés sous Néron ou sous Dioclétien, afin d'encourager les chrétiens au martyr.

Résistance prévue : les fours prêts. — A propos des fournaises dont sont menacés les récalcitrants, Lengerke nous oppose gravement l'objection suivante : « On voit, d'après le commandement (vs. 5 et 6), que l'on a en vue les Juifs, car pourquoi la fournaise serait-elle déjà allumée au moment où le héraut proclame l'ordonnance, puisque le roi ne pouvait attendre aucun refus de ses autres sujets païens (*da doch der König von seinen übrigen heidnischen Unterthanen keine Weigerung erwarten konnte*). L'auteur n'a pas pris garde aux circonstances de son récit, mais plutôt au but qu'il poursuit » (p. 109).

Ainsi, le critique rationaliste trouve étonnant qu'il y ait eu une fournaise déjà prête, un four allumé avant que l'on sût si l'on en aurait besoin ou non. Mais il aurait pu comprendre que, dans la plaine de Babylone, aux alentours de cette ville, il n'était pas difficile de trouver des fours tout prêts ; et il aurait reconnu que, ici comme dans tout son livre, Daniel nous donne une peinture exacte des coutumes babyloniennes avec la vraie couleur locale. On sait, aujourd'hui, que de nombreux hauts fourneaux restaient constamment alimentés et allumés à Babylone et dans ses environs ; et on comprend qu'il devait en être ainsi, lorsqu'on songe aux nombreux édifices construits en briques qui se trouvaient dans cette ville. Quelques-uns de ces édifices étaient construits en briques crues (séchées à l'air et durcies au soleil) ; d'autres, en grand nombre, étaient formés de briques cuites au four, et exposées de la sorte à l'action d'un feu violent. Ainsi, les jardins suspendus, composés de plusieurs terrasses, étaient formées par des voûtes construites en « briques cuites et jointes avec de l'asphalte » (Strabon). Les feux du briquetier s'allumaient aussi pour obtenir des vases d'usage domestique et des objets d'ornement et de luxe. Encore aujourd'hui, Babylone, devenue un amas de ruines, est un immense magasin de briques, où les populations voisines puisent depuis plus de deux mille ans, sans que la masse paraisse avoir sensiblement diminué. Nous n'avons donc pas besoin d'ajouter qu'un four brûlant n'était pas difficile à trouver dans une plaine remplie de fours pour cuire la brique ; il est même très probable qu'il y avait autant et plus de fours aux environs de Babylone, dans la plaine de Doura, qu'il y a de tavernes et de brasseries à Berlin ou à Kœnigsberg. Aussi, ne pouvons-nous pas nous empêcher de trouver plaisante la simplicité de Reuss, qui s'imagine qu'on avait dû construire une fournaise tout exprès. « L'auteur, dit-il, paraît se représenter ce fourneau construit exprès dans le

voisinage de la statue, car, d'après son récit, la scène ne change pas. » Evidemment, le lieu où se passèrent les événements racontés ici par Daniel ne fut pas changé : tout se passa dans la plaine de Doura. Mais il n'était pas besoin d'y construire un « fourneau » tout exprès : l'inauguration de la statue avait lieu dans une campagne qui en était remplie. C'est même, selon toutes les probabilités, la présence de cet instrument de supplice qui donna l'idée de s'en servir pour effrayer les étrangers présents à la cérémonie. C'était une coutume d'exécuter les criminels sur place et sous les yeux du souverain. On sait également que le supplice du feu était fréquent chez les anciens. Il est reconnu aujourd'hui que ce châtiment est mentionné dans les annales des rois d'Assyrie. Assurbanipal fit jeter dans une fournaise ardente son frère Saul-Mugina, roi de Babylone, qui s'était révolté contre lui (Smith, *History of Assurbanipal*, pp. 137, 138). Le supplice du feu fut aussi, d'après l'inscription de Khorsabad, infligé au roi de Hamath et de ses alliés (en 714). Assurlih subit le même châtiment (*Journal asiat.*, 1863, p. 24, 85, 50). Ce châtiment n'était pas inusité non plus chez les Babyloniens (Cfr. Jérémie, XXIX, 22), chez les Hébreux (Genèse, XXXVIII, 24 ; II, Rois, XII, 31) et chez les Perses (cfr. l'histoire de Cyrus et de Crésus, — et voy. Brissonius, *de Reg. Pers.*, II, cap. 216). Daniel ne fait donc que reproduire ici un tableau tout à fait en harmonie avec les mœurs des rois chaldéens de son temps.

Faudra-t-il nous étonner maintenant, avec l'hypercritique, que le roi ait menacé de sévir contre ceux qui n'adoreraient pas son idole? Ignore-t-on que la Babylonie se trouvait encombrée de déportés et que les Juifs n'étaient pas les seuls étrangers qui se trouvaient dans le pays. Parmi les chefs convoqués avec leur suite, il y avait des satrapes de la Susiane et des chefs des contrées syriennes et arabes assujétis à Nabuchodonosor. Ce monarque pouvait donc avoir à se préoccuper d'une résistance provenant soit des Juifs, soit de ses autres sujets, parce que la cérémonie avait aussi un côté politique. Les rationalistes seuls pourraient trouver étonnant que le roi ait fait tenir des fours prêts, en cas de désobéissance. En tout cas, il n'y a rien dans tout ce passage qui leur permette d'élever des doutes sur son authenticité. Nabuchodonosor pouvait, en effet, craindre une révolte aussi bien de la part des païens que de la part des fils de Juda. Il était tout naturel qu'il y eût, chez les Juifs et chez d'autres colons étrangers, la pensée de fomenter des troubles.

Jérémie nous apprend qu'il y avait à Babylone de faux prophètes qui excitaient des soulèvements parmi leurs compatriotes (Voy. ci-dessus, pp. 71, 72). C'est donc sans raison que, d'après Lengerke, Nabuchodonosor étant favorable aux Juifs, n'aurait pas fait chauffer des fournaises sept fois plus pour les détruire. D'un autre côté, il est faux que ces fournaises ne dussent avoir en vue que des Juifs, et c'est à tort que l'on dit que le roi ne pouvait pas s'attendre à être désobéi par ses sujets païens. Il pouvait arriver, en effet, que des factieux, quoique païens et disposés à adorer l'idole, eussent le projet de trouver, dans cette cérémonie, une occasion de désordres, de troubles. Il y avait, dans cette foule, des déportés qui n'avaient cédé qu'à la force; et on pouvait s'attendre à des refus suivis d'actes de rebellion. Ainsi, quoique les idolâtres ne dussent avoir aucune peine à adorer une nouvelle idole, on n'en est pas moins fondé à croire que le roi avait dû prévoir, au moins comme possible, une résistance de quelques-uns de ses sujets païens à un ordre, qui visait aussi bien la politique que la religion.

Il ne nous répugne pas, du reste, d'admettre que la menace du supplice dans une fournaise ardente contre ceux qui ne se prosterneraient pas, donne à croire que l'on avait en vue les Juifs, peut-être même tout spécialement les trois fonctionnaires de cette nation, qui devaient tout naturellement être jalousés par des Chaldéens de l'entourage de Nabuchodonosor. Le changement des sentiments de ce roi à l'égard de ces trois Hébreux s'explique donc parfaitement par leur résistence, que leurs ennemis avaient sans doute prévue, et qu'ils ne manquèrent pas d'exploiter. Ainsi la prétendue carte forcée que nous offre Lengerke n'est qu'une hypothèse sans valeur et qui se détruit elle-même. « Par quoi, dit-il, est expliqué ce ton (cette disposition, cette humeur) de Nabuchodonosor, qui était cependant favorable aux Juifs (ch. I et II)? Uniquement par ceci, que l'auteur regarde plus à la tendance et moins aux circonstances de son récit. » *Woraus wird aber diese Stimmung Nebukadnezar's, der doch den Juden günstig war* (c. 1, *und* 2), *erklärlich? Einzig daraus, dass es den Verfasser weniger auf die Nebenumstände seiner Erzählung, als vielmehr auf die Tendenz derselben ankommt*, p. 109). Cette explication du récit de Daniel n'est, en effet, qu'une impertinence. D'abord il n'est pas vrai que les circonstances accessoires, les incidents, les détails (*Nebenumstände*) offrent des contradictions. Nabuchodonosor a été favorable aux trois Hébreux qu'il a admis au nombre de ces fonctionnaires. Mais peut-on

raisonnablement conclure de là que ce roi, se voyant désobéi par eux, n'a pas pu changer à leur égard, modifier le ton (*Stimmung*) ou sa manière d'être, d'après leur propre conduite ? Ce serait supposer que le roi de Babylone avait une nature différente de celle des autres hommes. L'objection de Lengerke provient de la « tendance » de son esprit qui veut trouver, coûte que coûte, des difficultés et qui s'embarrasse dans les productions irrationnelles de son cerveau. Il n'y a pas d'esprit, quelque obtus qu'il soit, qui ne comprenne qu'un roi comme Nabuchodonosor, se voyant insulté par des amis, par des subordonnés qu'il a comblé de bienfaits, se retourne contre eux et les traite d'une façon toute contraire. Nabuchodonosor ne voit ici que des révoltés, et il se résigne à les punir conformément à l'ordre qu'il avait fait publier. Il n'y a là aucune contradiction, aucun détail contraire à l'authenticité de ce chapitre.

Les circonstances du miracle. — Il va sans dire que les critiques du rationalisme trouvent à redire au sujet du miracle rapporté dans ce chapitre. Nous avons répondu déjà à leurs objections (*Introd.* pp. 506-539 ; et en particulier, pp, 525-529). Il ne ne nous reste qu'à en réfuter ici, plus spécialement, une d'entre elles qui nous a été déjà présentée, mais qui reparaît sous une autre forme. Lengerke trouve donc que, « dans tout le récit, on sent que l'écrivain fait un effort évident pour rendre tout merveilleux : la fournaise est chauffée sept fois plus que de coutume ; les hommes qui jettent les victimes au milieu des flammes sont brûlés ou étouffés, tandis que pas même l'odeur du feu ne se remarque chez les trois Hébreux (vs. 27). » En admettant que l'auteur a donné quelques détails qui n'ont pas l'heur de plaire aux incroyants, il n'y aurait cependant pas là une preuve de l'inauthenticité du livre. Quant à ces détails, nous ne voyons pas pourquoi Daniel les aurait omis, puisqu'ils concouraient à faire mieux comprendre le miracle de la fournaise. Ce four fut chauffé « sept fois plus, » c'est-à-dire beaucoup plus (voy. p. 35) que de coutume. Par suite, ces hommes qui s'empressent d'exécuter les ordres du roi sont atteints par les flammes, qui s'élevaient plus haut ou s'étendaient plus loin que d'habitude. Nous avons beau chercher, nous ne voyons là aucun effort « pour rendre tout merveilleux. » Le roi en colère ordonne d'accroître la brûlantè chaleur d'un four, et les exécuteurs de ses ordres ne faisant pas attention à cette circonstance, et s'approchant de l'ouverture de ce brasier, selon l'usage qu'ils avaient vu pratiquer, sont atteints par les flammes. Tout cela

est simple et naturel. Il en est de même des détails relatifs aux vêtements. Le but de Daniel a été de montrer l'empressement que l'on mit à punir les coupables. Ils furent jetés tout habillés dans la fournaise; et il est tout simple que Daniel fasse remarquer que le miracle fut complet, et que leurs vêtements eux-mêmes furent tellement épargnés, que l'odeur du brûlé, du roussi, ne s'y faisait même pas sentir. Sans doute, le fait miraculeux de la fournaise a, comme tant d'autres faits historiques, quelque chose d'extraordinaire, d'extra-naturel ; mais on doit reconnaître que le récit de ce miracle n'en a pas moins un caractère historique ; et que, pour lui enlever ce caractère, il ne suffit pas d'avoir la volonté de l'attribuer à la fantaisie romanesque de l'auteur. Les rationalistes se contentent de mettre en avant leurs assertions gratuites : ils ne se croient pas tenus de les motiver. Ils procèdent comme Maurer, par exemple, qui émet dédaigneusement cette sentence : *Quod Judæi cum suis vestibus in fornacem projecti esse dicuntur, ratio est, quod res eo fit mirabilior*, cfr. vs. 27. C'est tout : « Il nous plaît d'attribuer un motif ridicule à un écrivain sacré, à un prophète. » Et cela suffit, en effet, à un grand nombre de lettrés qui s'affublent du nom de libres penseurs. Il y a même des critiques qui n'agissent pas autrement. Reuss se contente de dire : « Les habits sont mentionnés pour nous faire ressortir la grandeur du miracle. » Evidemment. Mais il faut avouer qu'il n'y a rien dans cette mention qui autorise à nier le miracle.

Improbabilité et imprudence relative à la réunion des gouverneurs et des chefs. — A propos du 3e verset de ce chapitre, Lengerke s'étonne que le roi ait convoqué tous les fonctionnaires (ALLE *Beamte*) de son empire ; et il prétend qu'il y a là encore une exagération (*ist wieder da eine Uebertreibung*), car pendant ce temps, l'empire ne pouvait pas rester sans gouvernement (*da wärend der Zeit das Reich doch nicht ohne Regierung bleiben Konnte*). Il reconnaît bien que les rois de Perse ont quelquefois convoqué les satrapes, les princes tributaires, les commandants des troupes, et il renvoi, à ce sujet, à Heeren (I, 1, p. 470). Mais il découvre qu'il ne s'agissait alors que d'un choix; et qu'on n'appelait pas *tous* les fonctionnaires (*allein man traf doch unter ihnen eine Auswahl und berief nicht* ALLE *Beamte*. — p. 116). Hitzig n'a aucune peine à partager le sentiment de Lengerke. « La présence, dit-il, des plus hauts fonctionnaires de la cour aurait suffi : comment put-il appeler là, tous les fonctionnaires du royaume (*alle Beamten des Reiches*) ? Il devait bien savoir

que par là tout le gouvernement tomberait en ruine » (*Er musste doch wissen, dass hierdurch alle Regierung ins Stocken gerathen würde.* — p. 41). Mais encore ici, nos critiqnes parlent à tort et à travers, et, on peut dire à leur encontre qu'ils sont semblables à beaucoup d'Européens du XIX[e] siècle qui, après avoir discouru sur les rois et les conquérants orientaux, ont été notés comme de très pauvres juges en fait de vraisemblances ou de probabilités historiques, surtout pour des événements passés en Asie, il y a 2,500 ans.

Dans l'espèce, on se demande en vain où Lengerke, Hitzig et les autres, ont vu que Nabuchodonosor ait convoqué *tous* les fonctionnaires. Daniel ne dit pas un mot qui puisse le faire supposer : il ne parle que de tous les fonctionnaires qu'il énumère. Mais qui a appris à Lengerke que, en dehors de ces chefs, il n'y avait pas des fonctionnaires inférieurs, des agents subalternes, des *Unterbeamten*? L'exagération se trouve dans les lunettes de Lengerke ou plutôt dans son imagination, qui lui fait mettre dans le texte ce qui n'y est pas. En effet, il n'est pas dit dans le texte que tous ceux qui possédaient des dignités, des charges ou offices, quels qu'ils fussent, étaient tenus de se trouver à cette dédicace. D'après Daniel, le décret de Nabuchodonosor énumère quelques-uns des principaux magistrats et « tous les gouverneurs des provinces » de son empire. Mais on y cherche, sans la trouver, une mention des sous-gouverneurs, que le roi n'avait pas, sans doute, cru devoir convoquer pour inaugurer le monument triomphal élevé à la gloire de son dieu, à l'occasion de ses victoires. Il n'y a pas un mot qui donne à entendre que tous les officiers ou fonctionnaires inférieurs, se trouvèrent réunis dans la plaine de Doura. Lengerke, Hitzig et leur école se sont, dès lors, donné une peine bien inutile, pour arriver à formuler une objection pitoyable, contre la possibilité de la convocation indiquée par Daniel. C'est leur imagination seule qui leur fait supposer que l'absence de tous ces fonctionnaires, qui quittaient leur poste, pouvaient occasionner des révoltes ou des désordres dans les provinces. Il est probable que Daniel connaissait aussi bien que ces critiqus, ce que Nabuchodonosor pouvait se permettre dans une affaire de ce genre. Il était nécessaire, qu'une autorité suffisante restât dans chaque province ; et il n'y a pas de doute que, à côté de chaque fonctionnaire supérieur, il y avait des fonctionnaires adjoints qui les remplaçaient momentanément, lorsqu'ils s'absentaient ou dans les cas de maladie et de mort. Aussi Keil, a-t-il très bien dit que l'objection des critiques,

« prouve seulement leur ignorance de l'organisation d'un gouvernement, » et que, « en aucune manière, elle ne rend le récit douteux. » La convocation faite par ordre de Nabuchodonosor n'était pas plus un obstacle pour le gouvernement de l'empire que ne le serait en France, une réunion à Paris de tous les maréchaux, de tous les généraux, de tous les préfets, de tous les présidents de tribunaux et de tous les gouverneurs des colonies. On peut juger de l'organisation administrative de l'empire babylonien, par celle des Perses qui n'a guère fait que la continuer. De sorte que les critiques sérieux, reconnaîtront aisément que les affaires de l'État, n'étaient pas aussi exclusivement dans les mains des chefs des différentes branches du gouvernement, que leur absence momentanée put causer une suspension sérieuse des affaires civiles, politiques et militaires. C'est donc bien gratuitement. que les rationalistes prétendent que la réunion de tous les officiers supérieurs des provinces les plus éloignées de l'empire, montre que nous avons ici, devant nous, un roman plutôt qu'une histoire. Il aurait fallu justifier cette prétention, et c'est ce qu'aucun rationaliste n'a fait.

Conclusions. — Il ne nous paraît pas nécessaire d'insister sur d'autres rêveries de la critique négative. Hitzig trouve mauvais (p. 42), que l'auteur ne nous ait pas dit « de quel côté l'Ange arriva (*wohin der Engel kam*), d'où et dans combien de temps, les trois (Hébreux) furent amenés à l'endroit, etc. » Les critiques auraient voulu que Daniel leur dit comment était Nabuchodonosor, les noms des licteurs, la voie qu'ils avaient suivie, l'heure fixée pour la cérémonie. Nous ne perdrons pas notre temps à leur montrer que Daniel, n'avait aucun intérêt à les renseigner sur ces divers points Qu'il nous suffise d'avoir montré, que les objections faites contre la vérité historique de ce troisième chapitre, n'ont aucune consistance. Les rationalistes ne peuvent produire aucune raison, qui les autorise à conclure que la statue n'a jamais existé ; que, dès lors, la préservation du feu n'a pas eu lieu ; et enfin, que l'auteur n'a pas voulu raconter une histoire réelle et fondée sur des faits. Ils ont pu prétendre avec Hitzig (p. 41), que cette parabole, inventée en partie dans un but didactique (*als Parabel der Lehre halber zu dichten*), ne pouvait être profitable qu'à ceux qui tenaient son enveloppe pour une vérité historique ; que les contemporains de Daniel, en Chaldée, n'auraient pas ajouté foi au narrareur, parce que « l'affaire, d'après le lieu et le temps (*die Handlung nach Ort und Zeit*), eut été transportée dans le voisinage le plus proche. D'où il suivrait que

déjà pour ce seul motif, la non historicité, et, par suite l'inauthenticité de ce morceau serait démontrée (*die Ungeschichtlichkeit und mit ihr die Nichtauthentie des Abschnittes erwiesen*). Nous avons vu que les rationalistes n'arrivent à ces conclusions, qu'en tenant pour vraies, les rêveries qu'ils introduisent dans le texte ou à ses côtés, et d'après lesquelles ils argumentent. La réfutation que nous avons faite de ces conceptions mensongères, nous a montré l'exactitude de tous les détails, et a pleinement confirmé l'historicité et l'authenticité de ce troisième chapitre.

Objection relative à la Prière d'Azarias et au Cantique des trois confesseurs de leur foi. — On sait que ces deux fragments ne se trouvent plus dans les Bibles hébraïques, et que les Bibles latines en offrent une traduction empruntée à la version de Théodotion, que l'Eglise a justement préférée à celle des Septante. Il n'est pas vrai, toutefois, que ces soixante-sept versets aient le moindre caractère d'inauthenticité. En ramenant le texte à son ordonnance première, nous avons montré que ces fragments en forment une partie intégrante, et que, dès lors, le vrai père, le père authentique de ces morceaux est Daniel, l'auteur même de tout le livre qui porte justement son nom. Les Septante et Théodotion n'ont pu les rattacher au livre de Daniel qu'en se conformant à des textes hébreux, qui se trouvaient dans leurs manuscrits de ce livre, et qui les attribuaient à ce prophète. La Prière d'Azarias (24-45), et le Chant des trois martyrs (51-90) appartenaient sans doute à un formulaire liturgique que Daniel avait mis en usage pendant la Captivité. Ils ont été retranchés, soit parce qu'ils formaient deux de ces péricopes que les jeunes Hébreux apprenaient par cœur, soit pour rendre la lecture du troisième chapitre plus rapide et plus dramatique. C'est en envisageant le texte hébraïque à ce point de vue que Maurer a prétendu qu'il n'y manque rien. Rosenmüller dit : *Sane in Chaldaicis, uti nunc habentur, versum* 23 *et* 24 (23-91) *non bene cohærere legenti apparet*; et Maurer lui répond : *Imo optime cohærent*. Il ne s'aperçoit pas de l'incohérence, parce qu'il ne considère le texte hébreu qu'au point de vue dramatique. C'est même le côté qu'il fait ressortir. *Non sine consilio,* dit-il, *et arte scriptor, cum tres in fornacem prolapsi essent, regem subito obstupuisse narrat, et tunc demum, qua de re obstupuerit, dicit vel potius regem dicentem inducit, nam quod sic exponitur, quasi agatur res* (δραματικῶς), *id ad commovendos audientium animos maxime est efficax* (p. 101). Evidemment, la suppression de la Prière et du Cantique donne au récit plus de rapidité, plus de concision : le drame

court fiévreux, rapide, au dénouement. Mais il n'en est pas moins vrai que le texte est incomplet (Voy. *Introd.*, p. 880). L'étonnement du roi n'est ni préparé ni expliqué. Les versets historiques (46-50), dans lesquels nous apprenons que les exécuteurs des ordres du roi furent brûlés, et que l'Ange du Seigneur, descendu dans la fournaise, écarta les flammes et produisit au milieu de la fournaise un vent frais et une douce rosée, font, bien certainement, partie intégrante du récit. C'est parce que ces développements font défaut que le roi semble agir d'une façon dont on ne se rend pas compte, *ex abrupto*. Nabuchodonosor est étonné ; il se lève à la hâte, et on ne sait pourquoi. Il y a une omission évidente que divers rationalistes ont eux-mêmes reconnue (Voy. *Introd.*, p. 880). Quelques-uns d'entre eux ont supposé qu'une main experte, voulant combler cette lacune, avait inséré la Prière et l'Hymne. Mais il eut suffi, dans ce cas, d'insérer dans le texte les cinq versets (46-50) qui rendent compte du spectacle et qui expriment l'étonnement de Nabuchodonosor. Pour renouer les deux tronçons du texte hébreu actuel, il n'était pas besoin d'y insérer la Prière et l'Hymne. Un rebouteur, pour si maladroit qu'on le suppose, n'aurait pas introduit dans ce chapitre, qui faisait partie du Livre sacré, deux morceaux relativement longs et qui tiennent une place considérable. On voit, au contraire, que ces fragments ont pu être facilement retranchés, parce qu'ils ne formaient pas le sujet du drame et qu'ils paraissaient en dehors de l'action.

Objection tirée de la nature de la Prière d'Azarias et de l'Hymne. — Cette Prière est une *selichah* ou prière, semblable à celles que l'on récite dans les synagogues les jours de pénitence, afin d'implorer la clémence et la miséricorde de Dieu. La prière que récite Azarias est faite au nom de la nation entière, et elle est très bien appropriée au temps de la catastrophe qui avait amené la dispersion de la nation juive. Eichhorn dit que cette prière est peu adaptée (*angemessen*) à la situation d'Azarias. Reuss reproduit cette même objection, « Toute cette prière, dit-il, ne fait pas la moindre allusion à la situation donnée. C'est une demande faite à l'effet d'obtenir de la grâce divine la restauration du peuple israélite et l'humiliation de ses oppresseurs. Elle s'accorde ainsi parfaitement avec la tendance générale du livre, sans tenir compte du cadre dans lequel elle est placée ici » (p. 241). Sans doute, les critiques out pu croire qu'un homme qui se promène dans les flammes devait seulement se montrer émerveillé par un tel miracle. Mais il est facile de

voir que le martyr pense alors aux choses qui étaient l'objet de ses préoccupations constantes : il se préoccupe de la situation dans laquelle les Israélites étaient placés. Au moment où il est jeté dans la fournaise, il récitait une prière connue, dans laquelle se trouve une confession des péchés de son peuple et une demande à Dieu, afin qu'il veuille bien éloigner de lui sa colère. Azarias s'oublie en quelque sorte lui-même, ou du moins il confond sa cause avec celle de ses corréligionnaires. Il reconnaît que la déportation est un châtiment mérité. Mais il demande grâce et miséricorde pour les Israélites dispersés et malheureux. C'est une prière qui n'est pas faite pour la circonstance et qui n'a pas été composée par Azarias, mais par Daniel, en vue d'obtenir que « Dieu ne détruise pas son alliance » et qu'il fasse miséricorde à son peuple.

Il en est de même de l'Hymne : il n'y a pas, il est vrai, de mots en situation. Mais les trois martyrs pouvaient-ils faire mieux, en se voyant l'objet d'une protection si étonnante de Dieu, que de chanter ses louanges, comme ils le font dans cet admirable Cantique? Dans la joie de leur conservation miraculeuse, ils invitent la création tout entière à s'unir à leur action de grâces et à louer le Seigneur. Cette espèce d'exaltation, en présence des merveilles de l'univers, entièrement d'accord avec les sentiments élevés que le souverain Etre exige de nous, avait dû être provoqué, dans l'âme de Daniel et de ses amis, par le spectacle que leur offraient les prières et les hymnes superstitieux des Chaldéens. Le Cantique est opposé, en effet, aux croyances et aux pratiques des Babyloniens, qui divinisaient les choses créées et qui adoraient le ciel, la terre, le soleil, la lune et les autres planètes, les constellations, le feu. On comprend assez, du reste, que si la Prière et l'Hymne n'avaient été composés que pour la situation, la Critique n'aurait pas manqué de trouver, dans cette coïncidence, un motif pour prétendre que ces morceaux avaient été faits après coup. Il nous suffit d'avoir constaté que les rationalistes reconnaissent eux-mêmes que ces deux pièces conviennent très bien à la situation générale et qu'elles ne contiennent rien qui ne soit en harmonie avec tout le reste du livre.

Il n'y a pas non plus à tenir compte d'une autre objection que Reuss formule en ces termes : « De plus, la couleur historique est aussi manquée, en ce que le jeune homme demande à être sauvé, tandis qu'il est d'abord l'objet d'un miracle, puisqu'il peut réciter sa longue prière au milieu des flammes sans qu'un

seul de ses cheveux soit atteint » (p. 241). En supposant qu'Azariae demande à être préservé du feu quand il dit à Dieu : « Sauve-nous par tes miracles, » il serait facile de voir que le jeune homme prie afin d'obtenir le résultat final de l'épreuve, c'est-à-dire pour la continuation du miracle et pour le triomphe de la cause de Jéhovah sur celle des dieux de Nabuchodonosor. C'est en vain qu'on y cherche le moindre « manquement de la couleur historique. » Mais il est plus probable, d'après le texte et d'après le ton général de la prière, qu'Azarias n'a pas spécialement en vue un miracle relatif à la préservation de sa personne et de celle de ses compagnons. Il demande que les choses émerveillantes (τά θαυμάσια) dont l'Eternel a gratifié son peuple, soit à la sortie d'Egypte, soit dans d'autres circonstances, se renouvellent et mettent fin à la captivité de Babylone.

Prétendus plagiats. — Parce que la prière nous offre la confession des péchés de la nation juive et des prières pour obtenir le pardon, on a dit qu'elle offre des fragments de Daniel (ch. IX) et de Néhémie (ch. IX). Eichhorn y voit « une insipide compilation de vieux poètes pénitentiaux (*Es ist eine nüchterne Compilation aus alten Bussdichtern* (p. 419). Quelques autres critiques protestants ont objecté que l'on trouve dans le Cantique une imitation servile des Psaumes. Stuart dit que l'auteur a imité le psaume 148, dans lequel différentes créatures, animées et inanimées, sont invitées à louer Dieu. Mais l'idée est développée ici avec plus d'étendue, et cette composition s'offre à nous comme une œuvre vraiment originale. Il ne saurait être ici question de plagiat. Il y a des prières qui ramènent naturellement et forcément les mêmes idées et, par suite, des expressions analogues. Après s'être nourri de la moelle des psaumes, Daniel aurait pu, sans que personne puisse y trouver à redire, mettre à profit quelques écrits antérieurs. Mais tous ces prophètes sont les échos des pensées que le saint Esprit leur a inspirées, et qui reproduisaient des sentiments qui rentrent souvent dans un même cercle d'idées.

Nabuchodonosor injuste et méchant. — On trouve qu'il y a, au verset 32, des sentiments de haine. Nabuchodonosor y est appelé « un roi injuste et le plus méchant de ceux qui sont sur la terre » (βασιλεῖ ἀδίκῳ καὶ πονηροτάτω παρὰ πᾶσαν τὴν γῆν). Azarias fait ainsi allusion au roi qui avait détruit le Temple de Jéhovah, et qui, pour ce motif, a pu être justement regardé par les Juifs déportés comme le plus coupable de tous les rois. Il avait commis de nombreuses injustices, des cruautés, et il mé-

ritait les épithètes qu'Azarias lui donne. Pour le même motif, les Juifs plus récents ont donné à Titus le nom d'*Harašah* (הָרָשָׁע, le Méchant, l'Impie). Il n'y a pas là, du reste, les sentiments de vengeance qui se trouvent exprimes en termes si énergiques, dans le *Super flumina Babylonis*, hymme pourtant si attendrissante par les souvenirs de la chère Sion. Les sentiments nationaux n'étaient pas défendus aux enfants d'Israël, et les exilés pouvaient très bien, en bons patriotes et en fervents adorateurs de Jéhovah, entretenir dans leur âme des hymmes d'imprécations mêlées d'espérances.

Daniel a pu dire qu'il n'y avait alors ni prince, ni prophète, ni chef, ni holocauste, ni sacrifice. — Les rationalistes bornent leur curiosité à un seul point du verset 38 : ils demandent comment Azarias a pu croire que, au moment où il récitait sa prière, la prophètie avait cessé. Reuss reprend cette objection et la formule ainsi : « On aura remarqué que l'auteur fait dire à Azarias qu'il n'y a pas de prophète en Israël. Il trahit par là son temps. Car pendant l'exil et du temps de l'empire babylonien, il n'en manquait pas » (p. 241). Les critiques auraient dû, cependant, se demander aussi pourquoi le même Azarias dit qu'il n'y avait plus « ni prince, ni chef. » Il ne manquait pas non plus de princes et de chefs. Pour répondre à ces qestions, il ne faut pas, en effet, isoler ce qui est dit des prophètes, de ce qui est dit des princes et de l'exercice du culte. On doit se demander comment Daniel a pu dire (vs. 38) que, à cette époque, il n'y avait plus ni prince, ni chef, ni prophète, ni holocauste, ni sacrifice. » Daniel ne pouvait pas ignorer que le roi Joachin existait alors ; et qu'il y avait parmi les captifs des princes et des chefs en grand nombre. Le prophète ne pouvait pas ignorer que Jérémie, Ezéchiel, Baruch, Habacuc, et lui-même étaient encore en vie. Mais il voulait constater un état de choses que nous n'aurons pas grand peine à comprendre.

En acceptant pour la fête de la Dédicace la date indiquée par les versions grecques ou du moins l'année qui suivit la prise de Jérusalem (voy. p. 201), on peut très bien, en effet, se rendre compte de la pensée exprimée par Azarias. Le dernier roi de Juda venait d'être massacrée, et le roi Joachin était retenu en captivité à Babylone ; à partir de ce moment, il n'y eut ni prince (ἄρχων), ni chef ou conducteur (ἡγούμενος), qui gouvernât la nation juive : il n'y avait aucun homme qui fut reconnu comme le guide, le conducteur du peuple juif. Mais cela n'empêchait pas qu'il n'y

eût des chefs de tribus ou de groupes de familles, qui conservaient quelque autorité sur les captifs qui s'étaient attachés à eux. Ces chefs étaient d'ordinaire des surveillants responsables, chargés par les Babyloniens de maintenir l'ordre parmi les colonies juives. Les Rabbins parlent souvent de ces princes de la captivité. On peut voir dans Esdras et dans Néhémie que, parmi ceux qui revinrent de Babylone, il y en avait qui pouvaient passer pour chefs de certaines familles (I, Esdras II ; et II, Esdras VII). Dans le jugemeut de Susanne, on voit des Anciens, des Juges, et une forme de gouvernement parmi les Juifs de la Captivité (Dan., chap. II bis ou XIII). Mais cela ne contredit en rien la thèse d'Azarias. Le souverain était en prison et les hommes de la race des princes ou les chefs naturels de la nation n'avaient aucune autorité politique : les exilés n'avaient d'autres chefs ou d'autres juges, pour leurs procès, que ceux que les gouverneurs babyloniens leur imposaient, ou qu'ils voulaient bien leur laisser, en les surveillant et en les tenant en respect. Ainsi il est très vrai que, à l'époque où Daniel écrivait cette prière, les Juifs n'avaient pas de roi ou de prince exerçant sur la nation l'autorité que les rois et les juges y avaient possédée.

C'est d'après une manière de voir analogue que Azarias dit qu'il n'y avait pas, au moment où il adressait à Dieu sa prière, de prophète en exercice, réprimandant avec autorité les rois, les grands et le peuple. Daniel dit, en effet, qu'il n'y avait pas de prophète, comme il a dit qu'il n'y avait « ni prince ni chef. » A ce sujet, il est nécessaire de se rappeler que sous le nom de « prophètes » les Juifs ne comprenaient pas seulement les individus privilégiés, qui recevaient le don de la prophétie proprement dite ou de la prédiction des événements futurs. Ils donnaient aussi le nom de « prophètes » aux missionnaires ou prédicateurs qui travaillaient à propager et à faire triompher le mosaïsme dans le peuple hébreu. Les écoles des prophètes ou les congrégations d'aspirants au ministère prophétique, c'est-à-dire à la défense des idées religieuses et morales, avaient été détruites. Les « fils » ou disciples des prophètes étaient ou morts ou dispersés. L'activité prophétique, en un mot, subissait une éclipse. Pendant la Captivité, les censeurs en quelque sorte naturels et ordinaires d'Israël n'étaient pas en état de remplir leurs fonctions, d'avertir, de réprimander et de flétrir avec rigueur la conduite des coupables. Parmi les déportés il dut s'en trouver qui, pour éviter certaines vexations, des exactions ou des corvées, nécessitées par les grands travaux de

Nabuchodonosor, se détachaient du judaïsme et adoptaient la religion babylonienne. Daniel et ses amis durent regretter plus d'une fois qu'il n'y eût pas de prophètes, de prédicateurs, de missionnaires qui, se consacrant à la défense de la religion nationale, fussent en état d'adresser de justes reproches, soit aux grands, soit aux autres classes de la société juive, et de travailler ainsi à extirper le culte des faux dieux et à maintenir celui de Jéhovah. Sans doute Daniel et Ezéchiel étaient des hommes qu'Azarias et ses compatriotes regardaient comme inspirés de Dieu ; mais ils n'étaient pas des prophètes-prédicateurs et ils ne remplissaient pas le ministère auquel ces prophètes étaient voués. Habacuc vivait retiré dans la Judée, devenue presque un désert. Jérémie et Baruch étaient en Egypte. Le peuple juif, la nation juive, dispersée aux quatre vents du ciel n'était plus en état de subir l'influence de ces prophètes. Ainsi, Azarias a pu très justement dire que, dans le moment où il était dans la fournaise, il n'y avait pas, comme autrefois, des rois et des princes juifs ayant puissance et autorité, des prophètes exerçant leur ministère auprès des chefs et auprès du peuple. Pour achever le tableau qu'il décrit et pour bien faire comprendre sa pensée, Azarias ajoute qu'il n'y avait ni holocauste ni sacrifice. » En déplorant que la célébration du culte prescrit par la Loi fût devenu impossible, et qu'il n'y eût plus ni chefs ni prophètes, il constate que les Juifs ne possèdent plus une forme de monarchie réglée et indépendante : il dit, en un mot, que le gouvernement théocratique n'existe plus. Il n'y a donc rien, dans le Verset visé par les rationalistes, qui leur permette de conclure que cette circonstance nous reporte au temps où il n'y avait pas de prophète, c'est-à dire au temps des Machabées. D'ailleurs, un pseudo-Daniel postérieur à l'exil n'aurait pas pu ignorer que, à cette époque, son héros, son prophète Daniel existait. Il n'est pas non plus permis de supposer que le faussaire eût pu ignorer que ce Daniel avait compté Jérémie et Ezéchiel parmi ses contemporains. Donc, s'il avait dit qu'il n'y avait pas alors de prophètes, il n'aurait pu le dire que dans le sens que nous avons indiqué. De sorte que, dès lors, le vrai Daniel a pu s'exprimer de la même façon, et qu'il n'est pas possible de trouver, dans le passage de la prière d'Azarias, une objection sérieuse contre l'authenticité de ce texte. Dans ce passage l'auteur de la Prière se contente d'exposer à Dieu la situation où est réduit son peuple, et il dépeint exactement l'état des exilés.

Prétendue contradiction à propos du temple saint de la gloire de Dieu. — Dans la Prière, Azarias nous dit que le Temple et le culte sont détruits (vs. 38). Or, il serait dit dans le Cantique que le temple existe et que le service divin s'y continue (vss. 53, 55, 84, 85). Les rationalistes prétendent que ce lapsus indiquerait que l'auteur a écrit postérieurement à la déportation. Mais il n'y a là aucune contradiction. Au verset 38, Azarias regrette que le culte des sacrifices n'existe plus ; et tout ce qu'il ajoute montre qu'il n'y avait plus de Temple. Mais le Cantique ne dit rien qui soit en contradiction avec ce passage. Les trois saints confesseurs de leur foi disent au Seigneur : « Tu es béni dans le temple saint de ta gloire (vs. 53)... Tu es béni sur le trône de ton royaume (vs. 54)... Tu es béni, Toi qui vois le fond des abîmes et qui es assis sur les chérubins (vs. 55)... Tu es béni dans le firmament du ciel (vs. 56)... Prêtres du Seigneur, bénissez le Seigneur » (vs. 84). Il suffit d'un simple coup d'œil jeté sur ces passages pour comprendre que « le temple saint de la gloire de Dieu » n'est pas le temple de Jérusalem, mais le ciel qui est appelé le « royaume, » le trône de Dieu (vs. 54). C'est ainsi que le Seigneur dit lui-même dans Isaïe : « Le Ciel est mon trône » (Is. LXVI, 1). Nous lisons aussi dans un psaume : « Le Seigneur habite dans son saint Temple ; le trône du Seigneur est le Ciel » (ps. X, 4). Dans ces versets de la prière d'Azarias, la même pensée est présentée avec une insistance toute particulière, pour montrer que, l'autre temple n'existant plus, il fallait s'adresser à Dieu régnant dans le ciel, c'est-à-dire dans un lieu que l'on considère comme étant à la fois, le temple, le royaume et le trône de la Majesté divine. Nous voyons ensuite que Dieu, adoré dans ce temple de sa gloire, est représenté assis sur des chérubins. Mais il est facile de voir qu'il ne s'agit pas là de l'image des chérubins qui ornaient le tabernacle et qui indiquaient la présence de Dieu. Le texte du Cantique a pour objet les chérubins qui sont représentés dans le livre d'Ezéchiel (ch. XI, 22 ; I, 5 et ss., X, 15 et 55), comme soutenant et faisant mouvoir le trône de Dieu. Enfin, au verset 84, les prêtres sont appelés à bénir et à louer le Seigneur. Mais cette expression n'indique pas un service régulier conforme aux prescriptions de la Loi mosaïque. On n'en peut pas déduire l'existence du Temple de Jérusalem. Ainsi tout ce qui est dit à ce sujet dans ces textes de la Prière et du Cantique convient parfaitement au temps de l'exil et ne conduit pas à un temps postérieur à cette période.

Les noms hébreux des trois martyrs justement rappelés ici. — Les critiques du rationalisme disent aussi que ce fragment ne peut pas avoir été écrit par Daniel, car on y donne aux trois fonctionnaires leurs noms hébreux, et que l'on sait que, dans le texte araméen, ils ont un nom araméen. Mais il saute aux yeux que c'est précisément Daniel qui devait, plus que tout autre, présenter les trois martyrs avec leurs propres noms hébreux, et non pas sous des noms païens. Dans le texte araméen conservé dans les Bibles hébraïques, les Chaldéens et le roi donnent aux trois fonctionnaires leurs noms assyrio-accadiens (vss. 12-23). C'est en quelque sorte une rédaction officielle de la procédure qui aboutit à leur supplice. Mais lorsque Daniel est libre de ses mouvements, il donne à ses amis les noms qu'il avait coutume de leur donner, lorsqu'il conversait avec eux. C'est surtout au moment où ils sont l'objet d'une intervention miraculeuse qu'il convenait de les dépouiller de leurs noms profanes, et de leur donner les noms qui les recommandaient à la protection du vrai Dieu (vss. 25. 49, 88). Ce changement de nom, amené pour le motif que nous indiquons, ne prouve donc pas que le fragment ait un auteur différent de l'auteur du reste du livre.

La composition de la Prière et de l'Hymne dans la fournaise. — Saint Jérôme cite le propos d'un Juif, qui raillait (*cavillabatur*) les trois jeunes gens dans la fournaise, et trouvait qu'ils avaient eu bien du loisir et de la tranquillité pour faire ainsi des vers au milieu des flammes (*Præf. in Dan.*). Mais ce Juif idiot et ceux qui ont répété cette facétie, auraient dû commencer par lire le texte. Daniel ne dit pas que ses amis aient eux-mêmes composé ces morceaux et qu'ils aient, dans la fournaise, passé leur temps à faire des vers. Il les représente récitant tous les trois un même cantique, qu'ils devaient évidemment savoir par cœur. La forme même de cette prière ne laisse aucun doute à cet égard : il faut de toute nécessité admettre qu'elle avait été apprise avant le drame de la fournaise. En l'attachant au livre de Daniel, les anciens nous font assez comprendre que c'est ce prophète qui l'a composée. Tout nous porte à croire que les Israélites pieux l'a récitaient à cette époque. Lorsqu'on se rapporte au temps de la dispersion de la nation juive on comprend que Daniel ait été divinement excité à composer ce Cantique. On peut le comparer aux hymnes védiques et aux déprécations des Chaldéens. Les hymnes de l'Inde ne proposent à l'adoration des Aryas qu'Agni (le dieu-feu),

Indra (le dieu-pluie), le ciel, la terre. On y invoque, comme divinités, les montagnes, les fleuves, les sources, les arbres, les animaux (le cheval, la vache, le chien, les oiseaux), toutes ces créatures reçoivent un culte d'adorations et de prières. Les chantres Assyrio-Babyloniens font aussi des objets créés les objets directs de leur adoration. C'est ainsi, par exemple, qu'on lit cette prière, récemment découverte sur une tablette et qui est adressée au feu (*Records of the past*, III, p. 137, 138) : « O feu, grand dieu qui es exalté au-dessus de toute la terre ! O feu, avec ta flamme brillante, tu produis la lumière, dans la demeure ténébreuse. De toutes les choses qu'on puisse nommer, tu produis la fabrication ; le bronze et le plomb, tu les fond ; l'argent et l'or tu le raffines ; le... tu le purifies. Du méchant tu repousses l'attaque nocturne, mais à l'homme qui sert son dieu tu donneras la lumière pour qu'il agisse. » D'autres hymnes sont également adressés à Sin (la lune), à Samas (le soleil) et à d'innombrables créatures divinisées. En un mot, toute cette antiquité orientale était plongée dans l'idolâtrie la plus grossière. Et l'on s'étonnerait que Daniel ait opposé à toutes ces folies l'Hymne qui met les créatures à leur place, et qui en fait les instruments des louanges qu'il adresse à l'Eternel. Si Reuss avait médité sur le Cantique des saints confesseurs et s'il s'était habitué à le réciter dévotement, il ne l'aurait pas traité aussi dédaigneusement qu'il le fait. « Nous ne nous permettrons pas, dit-il, de jugement sur cette longue litanie, l'Eglise anglicane l'ayant jugée assez belle pour l'insérer dans son livre de prières officiel. » Il va sans dire que, pour Reuss, l'Eglise catholique ne compte pas, ou que du moins on ne doit pas se préoccuper de son témoignage. Nous ajouterons donc que le Bénédicité de Daniel et de ses trois amis était déjà en usage dans l'Eglise au quatrième siècle (Cfr. Rufin., *Apolog.* II, 35 ; et *Concil. Tolet.* IV, cant. 14). Ce Cantique fait encore partie aujourd'hui de nos prières liturgiques. Le sentiment religieux y trouve une très haute et très pure expression.

1. Le roi Nabuchodonosor fit faire une statue d'or de soixante coudées de hauteur et de six coudées de largeur[a], et il l'éleva dans la plaine[b] de Doura[c], dans la province[d] de Babylone.

[a] Pour tout ce qui est relatif à la statue, voy p. 197 et ss. — [b] Dans la plaine. Le substantif *biqhat* signifie « vallée » et aussi

« plaine, pays plat. » L'auteur n'entend pas parler ici d'une vallée étroite resserrée entre des montagnes ; il donne à la campagne qui environnait Babylone l'épithète même qui lui est attribuée dans la Genèse (ch. XI, 2). La Vulgate a très bien traduit : *in Campo* DURÆ. — [c] Au sujet de ce nom géographique, voy. p. 226-230. — [d] Dans la province, dans la *medîna'* de Babylone. Le savant de Quatremère s'est trompé lorsqu'il a dit que, chez les Chaldéens, *medîna'* avait le sens de « ville » et non celui de « province. » Voy. à ce sujet p. 227. A proprement parler, le mot hébreu *medinah* a eu d'abord le sens de juridiction, de district, et puis de « province. »

2. Et le roi Nabuchodonosor convoqua [a] les *'aḥašdarpnaïïa'*, les *signaïïa'*, les *faḥavaṭa*, les *'adargazraïïa'*, les *gedabraïïa'*, les *daṭabraïïa'*, les *ṭifṭaïe'* [f] et tous les *šiltonei* des provinces, pour venir [g] à la dédicace de la statue que le roi Nabuchodonosor avait érigée.

[a] Littér. *envoya pour assembler*, c'est-à-dire envoya (des messagers) pour... Il nous semble qu'un faux Daniel, vivant au second siècle avant notre ère, après le règne des Perses et sous la domination grecque, n'aurait pas manqué d'employer le mot ἄγγαρος (courrier des Perses). — [b] Ces mots ont été étudiés dans l'*Introduction* (pp. 124-133). On a pu voir que l'objection relative à la prétendue origine aryenne des noms de ces divers fonctionnaires est sans fondement. Le mot *'aḥašdarpnaïïa'* lui-même a pu avoir une étymologie sémitique ; et le mot « satrape » peut très bien être considéré comme un composé araméen, auquel les Perses ont donné une forme plus ou moins aryenne. D'ailleurs, nous avons vu aussi que, en admettant que le nom employé dans ce verset fût une forme d'un mot perse, Daniel aurait fort bien pu parler de satrapes fonctionnaires et sujets de l'empire chaldéen, avant la conquête persane. Il y avait, en effet, dans le règne de Nabuchodonosor des tribus susiennes mêlées à des tribus perses, dont les fonctionnaires ont pu porter un nom tiré de leur langue. Hitzig n'est donc pas autorisé à dire, à propos des satrapes, que « cette fonction n'existait pas encore » (p. 46). Il n'y a dans ce nom, pas plus que dans les autres, aucune preuve du caractère fictif du récit. Nous n'avons pas essayé de traduire ici ces noms de fonctionnaires à cause de l'incertitude qui règne sur la signification précise de quelques-uns d'entre eux. Pour connaître la partie technique du dictionnaire araméen,

il faudrait des documents plus nombreux que les livres de Daniel, d'Esdras et les Targums. Le désaccord que l'on trouve chez les traducteurs, à propos des mots dont nous nous occupons, montre assez que la tradition n'en a pas conservé le sens spécial. Pour les Septante, le premier mot signifie σατράπας et pour Théodotion ὑπάτους (consuls); les Alexandrins rendent *signaïa'* par στρατηγοὺς (généraux d'armée), Théodotion par τοπάρχας (*locis præfectos*), et saint Jérôme par *judices*, etc. Renan traduit ainsi : « Les satrapes, les préfets et gouverneurs, les surintendants, magistrats, légistes, conseillers et tous les officiers des province. » La *Bible annotée* rend ainsi ce même passage : « les satrapes, les chefs et les gouverneurs, les grands-juges, les trésoriers, les légistes, les juges et toutes les autorités des provinces. » — g *Lemēṯē*, pour *lemĕ'ēṯa'* (avec élision de la première radicale א), infinitif *peal* de (אֲתָא) (venir, arriver).

3. Aussitôt les *'ahašdarpnaïa'*, les *signaïa'*, les *fahavata*, les *'adargazraïa'*, les *gedabraïa'*, les *deṯabraïa'*, les *ṯifṯaïe'* et tous les *šiltonei* des provinces s'assemblèrent pour la dédicace de la statue que le roi Nabuchodonosor avait érigée, et ils se tenaient (debout) devant la statue que Nabuchodonosor avait élevée.

4. Et un héraut[h] criait avec force : Peuples, tribus[i] et langues[j], on vous ordonne[k] :

[h] Sur le rapport du mot *karoza'*, emphatique, pour *karoz* (héraut) et du grec κῆρυξ, voyez page 84. — [i] La proclamation s'adresse aux grands et aussi à la foule de gens qui étaient sans doute venus des diverses parties de l'empire, de sorte que la réunion comprenait des personnes de diverses races et de diverses langues. Le mot *ḥammin* (עַמְמִין) (peuples) a un sens plus étendu que le mot *'ummaïa'*, אֻמַּיָּא, qui signifie groupes de familles, tribus (*familiæ ampliores, ab una matre*, אֵם, *et ab eodem stemmate originem habente*). — j *Et langues* (*velišsanaïa'*; — cfr. Isaïe : LXVI, 18, *hallešonoṯ*), c'est-à-dire communautés d'hommes de diverses langues. Ce n'est pas une tautologie, car la distinction entre « nations » et « langues » est fréquente dans l'histoire. Mais ces expressions ont pour but de représenter la totalité des peuples dont les délégués étaient devant la statue, et de donner à cette réunion une apparence d'universalité. On peut y voir une formule officielle pour certains édits du gou-

vernement chez les Assyriens et chez les Babyloniens. C'est là, en effet, une manière de parler (cfr. III, 96 [29]; 98 [IV, 1], VI, 25) qui devait caractériser tout particulièrement le crieur public assyrio-babylonien. Oppert a découvert, tout récemment, que dans le bassin de l'Euphrate et du Tigre, on avait parlé quatre langues différentes : l'assyrien, le sumérien (que d'autres nomment accadien), l'élamite et le suso-médique. Du reste, le langage que Daniel met dans la bouche du héraut est très bien expliqué par les inscriptions qui attribuent à divers rois assyriens le titre de « roi des quatre races » et qui revendiquent pour lui « l'empire des nations » ou « des langues. » Il est bon de noter aussi que l'empire de Nabuchohonosor comprenait, outre les déportés de la Judée, de la Syrie et de quelques autres parties de l'Asie, des peuples et des tribus susiennes, nabathéennes, arabes, de diverses langues. C'est pourquoi la proclamation officielle a dû distinguer des peuples, des tribus et des langues. Isaïe avait déjà mentionné les nations גּוֹיִם et les langues (LXVI, 18). Daniel emprunte le langage de l'empire du monde et l'introduit dans la langue de l'empire spirituel (V, 19 : VII, 14). Saint Jean l'a aussi adopté dans l'Apocalypse (V, 9; VII, 9; XIII. 7; XIV. 6; XVII, 15. — [k] Littér. *Ils vous ordonnent, ils vous disent, lekon amrîn.* Nous avons déjà vu que les verbes impersonnels se forment, en araméen, par le pluriel des verbes actifs (Ch. II, 13).

5. Au moment[1] où vous entendrez le son du *qarna'*, du *mašrôqîṭa'*, du *qîṭros*, de la *sabbeka'*, du *fesanṭerîn*, de la *sûmponîah*[m] et de toute espèce de chants[n], vous vous prosternerez et vous adorerez la statue d'or que le roi Nabuchodonosor a dressée.

[1] *Au moment, beḥiddana* (au temps), c'est-à-dire à l'instant, au moment même. Le mot araméen *ḥiddan* (עִדָּן, temps) est employé dans les passages suivants : ch. II, 8 ; III, 5 ; IV, 13 ; VII, 12, 25. — [m] Nous conservons les noms araméens de ces instruments de musique. Dans l'*Introduction* (pp. 87-102) nous avons indiqué la signification probable de ces noms, et nous avons répondu à l'objection relative à l'emprunt qui en aurait été fait aux Grecs. Ici, le texte porte *qîṭros,* et une correction massorétique donne *qatros*, forme qui ne tient pas compte du *yod,* et qui est employée plus fréquemment chez les commentateurs juifs. L'instrument appelé dans ce verset *sûmpontah* ou *sûmfontah* est écrit

sifontah au verset 10. Ces variantes indiquent des retouches, des différences de ponctuation qui nous permettent de voir comment il a été facile de transformer *samboniah* ou *somboniah* (en syrien), *sambognia* ou *zambognia* (des Grecs et des Italiens, en *symphonia*, mot grec qui désigne un concert musical et qui ne fut jamais le nom d'un instrument particulier. Carrières donne de ces divers noms la traduction que voici : « La trompette, la flûte, la harpe, le haut-bois, la lyre. » D'après Reuss, il s'agit « du cor, du chalumeau, de la guitare, de la lyre, de la harpe et de la cornemuse ; » d'après la *Bible annotée*, les instruments indiqués dans le texte sont : « Le cor, le fifre, la cithare, la sambuque, le psaltérion et la cornemuse. » — [n]D'après quelques traducteurs : « De toute espèce d'instruments de musique. » La Vulgate : *Universi generis musicorum*. Le mot araméen *zemara'* signifie « chants. » Le texte nous apprend ainsi que, en dehors des instrumentistes, il y avait des chanteurs. C'est ainsi que, sur un bas-relief du temps d'Assurbanipal (Layard, *Nineveh and Babylon*, tom. II, pl. 48 et 49), on voit une troupe de vingt-six musiciens susiens qui rendent hommage à ce roi. Parmi eux, on remarque quinze chanteurs. La musique était très goûtée chez les Assyriens et chez les Chaldéens. Il y eut souvent à Ninive et à Babylone des fêtes splendides, des concerts, des cris de joie, des scènes de triomphe.

6. Et celui qui ne se prosternera pas et n'adorera pas, sera jeté, à l'instant[a] même[b], au milieu d'une fournaise de feu ardent,

[a] *A l'instant*, *šahṭa'* שַׁעֲתָא, emph. de שָׁעָה, instant, heure ; propr. « clin d'œil. » Ce substantif dérive du verbe שְׁעָה, il a regardé, il s'est tourné. — [b] *Même*, littér. *dans ce*, dans celui-là, *beh* (בֵּהּ). Ce pronom, employé par anticipation, donne plus de force à l'expression qu'il détermine.

7. C'est pourquoi, au moment où tous les peuples entendirent le son du *qarna'*, du *mašroqîṭa'*, du *qaîṭros*, de la *sabbeka*, du *fesanṭerin*[c], et de toute espèce de chants, tous les peuples, tribus et langues se prosternèrent en adorant la statue d'or que Nabuchodonosor avait élevée.

[c] L'auteur omet ici la *soumponiah* ; il a pensé sans doute qu'il n'était pas nécessaire de mentionner tous les instruments et que ce qu'il disait était plus que suffisant.

8. C'est pourquoi, dans ce même moment, des hommes, des *Kasda'în*[p], s'avancèrent et accusèrent[q] les Juifs[r].

[p] Des Casdim, des prêtres Chaldéens. Ces hommes présidaient peut-être à la cérémonie. — [q] Littér. « mangèrent des morceaux d'eux » (*'akalû qarṣêhôn*), des morceaux « des Juifs. » On dit, en latin, *aliquem rodere, mordere, dente carpere, alicujus famam lacerare*. En français, nous disons : déchirer quelqu'un à belles dents; ou : X a mordu Y de ses dents aiguës. Cahen traduit : « Calomnièrent les Juifs. » Mais il n'y a pas là de calomnie : le fait est vrai. Le mot קַרְצֵיהוֹן nous offre le substantif קַרְצֵי (morceaux, fragments) et le pronom suffixe qui paraît superflu, mais qui est employé ici par anticipation et pour attirer l'attention, d'après l'usage de l'araméen (Voy. ch. II, 20). L'empressement que ces Chaldéens mettent à dénoncer les trois Hébreux pourrait s'expliquer par un zèle religieux ou politique outré. Mais il paraît qu'ils observaient et surveillaient de près ces trois étrangers et qu'ils saisirent volontiers cette occasion pour les perdre. Peut-être étaient-ils jaloux de leur situation, de leur influence dans la province même de Babylone. Ils n'accusent que les trois compagnons de Daniel, parce que, sans doute, ces étrangers occupaient des postes de confiance, et qu'une occasion favorable s'offrait pour les en déposséder. Nous ignorons si d'autres Juifs avaient été convoqués pour cette cérémonie. Se trouva-t-il parmi eux des apostats? Aucun document ne nous renseigne à ce sujet. Daniel ne se trouva pas dans la plaine de Doura parce que les devoirs de sa charge le retenaient au poste qui lui avait été assigné, à la « Porte » du Palais, au Ministère de la police (Voy. p. 237). — [r] *Des Juifs*. Ils étaient sans doute un objet d'envie, à cause de leur position, et les dénonciateurs, les Casdim, qui les jalousaient et les haïssaient, font ressortir leur nationalité et leur religion. Le chapitre VI nous offre une délation analogue ourdie contre Daniel.

9. Ils prirent la parole et ils dirent au roi Nabuchodonosor : O roi ! vis éternellement !

10. Tu as ordonné[s], ô roi, que tout homme qui entendrait le son du *qarna'*, du *mašroqîta'*, du *qîtros*, de la *sabbeka'*, du *fesanterin*, de la *sifonia'*[t], et de toute espèce de chants, devait se prosterner et adorer la statue d'or.

[s] Tu as établi un décret, un commandement טְעֵם. — [t] Dans ce verset, on lit *sifonia'*; d'après le *qeri*, il faut lire *sumfonia'*.

11. Et que celui qui ne se prosternerait pas et n'adorerait pas serait jeté au milieu d'une fournaise de feu ardent.

12. Il y a[u] des hommes, des Juifs[v], que tu as préposés[x] sur les travaux (affaires) de la province de Babylone, Sidrach, Misach et Abdenago; — ces hommes ne respectent pas ton décret[y] : ils ne se prosternent pas[z] devant tes dieux[a], et ils n'adorent pas la statue d'or que tu as élevée.

[u] *Il y a*, littér. est, sont אִיתַי. — [v] *Des Juifs* eux (יָתְהוֹן — composé de יַת, araméen pour l'hébreu אֵת, marque de l'accus. et du pronom), que... — [x] *Préposés*, littér. établis, constitués sur...; de מַנִּי, il a constitué, *pael* de מְנָא, il a compté. — [y] Littér. « Ils ne posent pas sur toi ton décret. » Cette expression signifie : ils ne rapportent pas à toi ton décret; ils le regardent comme s'il n'était pas de toi; ils n'en tiennent pas compte. Quelques modernes traduisent ainsi : ils n'ont pas dirigé l'esprit sur toi; ils n'ont pas placé l'esprit sur toi; ils n'ont pas placé sur toi l'attention. Mais ces traducteurs donnent ainsi à טְעֵם un sens qui ne nous paraît pas justifié. Ce mot signifie « ordre, commandement, décret. » Mais on veut qu'il signifie « goût, saveur, » à cause du verset 2 du chapitre V (dans le goût du vin). Puis, de la notion de « goût » on serait passé à celle d'esprit, de jugement, de raison, d'attention. Mais il n'est pas vrai que, même au passage indiqué, *teḥem* ait le sens de « goût » (Voy. ch. V, 2). Les anciens traducteurs se sont contentés d'indiquer le sens d'une manière générale. Les LXX traduisent : ils n'ont pas redouté (οὐκ ἐφοβήθησαν) ton décret; Théodotion : ils n'ont pas obéi (οὐχ' ὑπήκουσαν) à ton décret; La Vulgate : *Contempserunt decretum tuum*. — [z] Littér. ils ne servent pas : de פְּלַח, il a servi. — [a] *Tes dieux*, *lĕ'lahaîk*. On pourrait croire que les Casdim mettent sur la même ligne le culte des dieux babyloniens et celui de la statue, indiquant ainsi que cette statue était une idole, un dieu qui représentait, en quelque sorte, tous les objets du culte chaldéen. Toutefois, une correction massorétique prétend que, au lieu du pluriel, il faut lire le singulier *lĕ'lahak* (= ton

dieu). Ces critiques ont eu en vue de mettre ce verset en harmonie avec le verset 14 où on lit *lĕ'lahi* (mon dieu) au singulier. Mais ils n'ont pas compris la nuance exprimée dans ces deux passages. Dans le premier (vs. 12), les Casdim exposent une thèse générale : « Les trois Hébreux n'adorent pas tes dieux. » Leur dénonciation ne se borne pas à ce fait. Elle embrasse d'autres manifestations, des actes habituels. En un mot, les accusateurs exagèrent le prétendu crime des trois fils de Juda ; et ils ajoutent ensuite, comme une chose qui découle de cette habitude, que ces hommes méprisables n'adorent pas la statue que Nabuchodonosor, au verset 14, appelle son Dieu. De son côté, le roi ne s'occupe pas de l'accusation relative à tous les dieux du panthéon babylonien ; il arrête sa pensée à sa statue, à sa divinité spéciale, qui le préoccupe en ce moment. Théodotion a très bien traduit le passage du verset 12 par le pluriel : καὶ τοῖς θεοῖς σου οὐ λατρεύουσι. Le *ketib* peut, en effet, être conservé.

13. Alors Nabuchodonosor, en colère et en fureur, commanda d'amener [b] Sidrach, Misach et Abdenago ; alors ces hommes furent amenés [c] devant le roi.

[b] De faire venir, *lehaïetatah*, infinitif *aphel* du verbe אָתָה, il est venu. — [c] *Furent amenés*. Littér., et ils amenèrent, 3e personne du pluriel masc. *aphel* du même verbe, employée impersonnellement (on amena). Voy. ch. II, 13. Mais, d'après une autre ponctuation de ce mot, c'est la 3e personne plurielle de forme passive *aphel* : furent amenés.

14. Nabuchodonosor prit la parole et leur dit : Est-ce à dessein [d], Sidrach, Misach et Abdenago, que vous ne servez pas mon Dieu [e]; et que vous n'adorez pas la statue d'or que j'ai élevée ?

[d] *Est-ce à dessein?* Est-ce avec intention ? — De הֲ (interrogatif) et d'un subst. araméen צְדָא qui se rattache à l'hébreu צָדָה (il a dressé des embuches) et qui a le sens général de *studiose quæsivit*, il a cherché avec soin, il a cherché avec intention de..., il a tendu son esprit vers... Le subst. araméen *żeda'* a gardé le sens de « intention, dessein prémédité. » La Vulgate traduit : *Verene* (est-il vrai ?). Les LXX : διατὶ (pourquoi ?) ; Théod. : εἰ ἀληθῶς (est-il vrai ?). Mais le mot du texte n'est pas traduit. — [e] *Mon dieu*. Les traductions grecque et latine portent « mes dieux ; » on

a sans doute voulu faire concorder cette expression avec celle des Casdim (vs. 12). Mais Nabuchodonosor ne s'arrête pas à l'accusation générale de ceux-ci, il ne pense qu'à « son dieu, » et il explique ce qu'il entend par cette expression en ajoutant : « Et vous n'adorez pas la statue. » Le *vav* est ici explicatif.

15. Maintenant donc, si vous êtes disposés : c'est bien ! [f] au moment où vous entendrez le son du *garna'* du *mašrogîṭa'*, du *qaîtros*, de la *sabbeka'*, du *fesanterin*, et de la *sumfoneîa'* et de toute espèce de chant, vous vous prosternerez et vous adorerez la statue que j'ai faite; mais, si vous ne l'adorez pas, à l'instant même, vous serez jetés au milieu d'une fournaise de feu ardent. Et qui est ce Dieu qui vous délivrera [b] de ma main [c]?

[f] *C'est bien!* Littér. : assez (cela suffit). Nous avons cru devoir changer la ponctuation du mot די qui, dans le texte massorétique, est devenu דִּי (pronom relatif qui, que, et conj. que), et nous avons lu דַּי (adv. assez, suffisamment). Lengerke traduit ainsi : « maintenant donc, si vous écoutez le son du cor.... vous vous vous prosternerez et vous adorerez... » Il ne tient pas compte de *dî dass*). De Wette, Rosenmüller voient là une aposiopèse. Ce dernier traduit ce passage de la façon suivante : Quod si tamen adhuc protinus audita voce tubæ... procideritis, venerantes factam a me statuam; *nil mali patiemini*. De cette sorte il manque l'apodose, et il y supplée par les mots qu'il a lui-même soulignés. Le sens n'est pas complet et il est nécessaire de combler la lacune (*so ist's gut, bene cedet vobis*). Nous avons vu que le texte peut s'interpréter sans que rien y manque. Reuss traduit : « Or donc, si vous êtes prêts, au moment où vous entendrez .. à vous prosterner devant la statue que j'ai faite... mais si vous ne vous prosternez pas, etc » Ce traducteur ajoute : « Il est facile de compléter cette phrase inachevée, et l'on n'a pas besoin de supposer une lacune dans le texte. » Mais il a tort d'offrir une phrase inachevée (que j'ai faite..) et des points qui supposent évidemment une lacune. D'autres critiques ont adopté la version suivante : « Maintenant, voici que vous serez prêts (*eritis parati, spero, persuasum habeo*), de sorte que, au moment où vous entendrez le son du cor... vous vous prosternerez. » Mais on a très-justement remarqué que Daniel emploie partout *hēn* avec la signification de « *si* » (Cf. II, 5, 6, 9; III, 15, 18; IV, 24 ; V. 16, etc.)

et exprime voici par *'arû* (VII, 2, 5, 6, 7, 13) ou *'alû* (II, 31; IV, 7, 10; VII, 8). On voit, du reste, dans toutes ces traductions, la pensée du roi. Il offre à ces jeunes gens une occasion de revenir sur un acte qu'il regarde comme provenant d'un mouvement irréfléchi : il veut les attirer à lui et les retenir, parce qu'il connaît leur capacité, leur fidélité; parce qu'il sait, en un mot, qu'ils se sont distingués dans l'administration.

g *Yešetzbinkon*, 3e personne, fut. *peel* ou *peil* du verbe araméen שֵׁיזִב, il a délivré, avec un *nun* épenthique. — h Nous voyons ici jusqu'où peut aller la folle arrogance de l'homme ; écoutez ce ver de terre qui s'écrie : « Quel est le Dieu qui pourra vous délivrer de mes mains ? » C'est ainsi qu'ose parler une créature qui retomberait instantanément dans le néant, si le souffle de Dieu ne la soutenait ! Ce passage nous donne une preuve de l'inconstance et de l'aveuglement de Nabuchodonosor. C'est le même homme qui avait, jadis, constaté et reconnu la souveraine puissance et la supériorité du Dieu des Juifs (II, 47). Mais, aujourd'hui, il se croit devenu dieu.

16. Sidrach, Misach et Abdenago répondirent et dirent au roi Nabuchodonosor[h] : Nous n'avons pas besoin[i] de te faire revenir[j] sur cette sentence[k].

h D'après quelques traducteurs (rabbins, Reuss) : « Répondirent au roi : Nabuchodonosor... » Mais cette ponctuation est probablement vicieuse. Les LXX et Théodotion traduisent autrement. Il n'est pas certain que les accusés aient interpellé le roi par son nom, comme Daniel le fera, dans une situation bien différente (Ch. V, 22). - i Le verbe *ḥašaḥ* a le sens de *opus est, necesse est*; et il est mal rendu par : « il est inutile. » — j *De te faire revenir*. *Lahaṭabûṭak* offre l'infinitif *aphel* de *ṭûb*, qui a le sens de « répondre. » Mais il faut remarquer que *ṭûb*, comme l'hébreu שׁוּב, a aussi le sens de « faire revenir. » A l'*hiphil*, ce verbe a le sens de « revenir sur une décision, révoquer un arrêt » (Cfr. Esther, VIII, 5, 8). — k Littér. *sur celle-là sentence*. *Piṭgam* signifie, à proprement parler, décret, édit, ordre, sentence, lettre (Voyez, pour l'explication de ce mot, l'*Introd.* p. 116). A la rigueur il peut avoir aussi le sens de « parole, » et il a pris cette signification chez les Targumistes. Mais il est certain que Daniel l'emploie, au chap. IV, 14, dans le sens de « décret. » Rien n'indique qu'il n'a pas aussi ce sens dans le passage que nous analysons. On a dit que *denah* (ce, cela, celui-ci, celui-là) devait venir après

piṭgam. Mais la grammaire ne s'oppose, en aucune façon, à la traduction que nous avons adoptée, car le pronom est souvent placé après le substantif (Cfr. ch. II, 36; IV, 15). La séparation de *piṭgam* et de *denah* ne s'impose pas (*super hoc, verbum tibi respondere*). Il est vrai que l'accent introduit ici par des rabbins disjoindrait *denah* de *piṭgam*. Mais les accents n'ont qu'une autorité relative, souvent très justement contestable. Ici les rabbins n'ont pas compris le texte. Théodotion, qui n'avait pas à se préoccuper de ces accents, a très-bien rattaché *denah* à *piṭgam* : περὶ τοῦ ῥήματος τούτου (nous n'avons pas besoin de te répondre au sujet de cette sentence). Il est vrai que ῥῆμα a aussi le sens de « parole, mot. » Mais la traduction que nous avons donnée est confirmée par l'ensemble de la phrase, car l'expression « au sujet de ce mot » ne peut avoir trait qu'à l'ordre que vient de donner Nabuchodonosor. La version des LXX s'exprime plus clairement : « Nous n'avons pas besoin de te répondre au sujet de cet ordre » (ἐπὶ τῇ ἐπιταγῇ ταύτῃ). On remarquera toutefois que ces deux versions ne nous donnent pas la vraie signification du verbe *ṭûb*. Les Septante et Théodotion se sont, en effet, contenté de le traduire par « répondre. » La Vulgate dit seulement : *Non oportet nos de hac re respondere tibi*; et saint Jérôme commente ainsi ce passage : *Non debes audire verba, quorum jam rebus ipsis probabis fortitudinem atque constantiam*. Un grand nombre de critiques ont aussi traduit ce verset sans tenir compte du sens indiqué par les mots qui signifient « révoquer » et « décret. » Ewald traduit ainsi : « Nous n'avons pas besoin, concernant cela, de te répondre une parole; » Lengerke : « Nous n'avons pas besoin de répondre sur cela une parole » (*darauf ein Wort zu erwiedern*); Maurer : *Non necesse habemus de hoc, ad hanc rem* i. e, ad verba tua minacia *verbum tibi respondere*; Reuss : « Nous n'avons pas besoin de te répondre un mot à cela. » Cette dernière traduction nous offre, en plus, du charabia. C'est sur ces traditions inexactes que les rationalistes se sont fondés, pour prétendre qu'il y a là une parole irrespectueuse, et que les trois confesseurs ont tenu un langage insolent (Voy. p. 250). Nous avons vu que ces fonctionnaires parlent de la « sentence, du decret, » que Nabuchodonosor vient de porter contre eux, et à laquelle ils déclarent ne vouloir faire aucune opposition. Ces trois Juifs fidèles à leur Dieu disent tout simplement qu'ils ne demandent pas à Nabuchodonosor de « révoquer sa sentence. » Ils acceptent leur condamnation; ils n'ont rien à objecter au sujet de la sentence, du *piṭgam*, du jugement que le roi vient de prononcer à leur égard.

Au verset suivant, ils ajouteront qu'ils s'abandonnent à la volonté du Dieu qu'ils adorent. Après avoir dit qu'ils acceptent la condamnation prononcée contre eux, ils répondent point par point à l'apostrophe de Nabuchodonosor.

17. Si[l] notre Dieu, celui que nous servons, peut[m] nous délivrer de la fournaise au feu ardent, et de ta main, ô roi! il nous délivrera[n].

[l]Quelques traducteurs interprètent *hen* par « Voici que. » La Vulgate : *Ecce enim Deus noster* .., Rosenmüller : *Ecce est Deus noster*...., Ewald : « *Voilà! Notre Dieu*... est capable de nous délivrer de la fournaise..., et il nous délivrera de ta main, ô roi! » Mais d'après la signification de *hen* dans le livre de Daniel, il vaut mieux prendre cette particule dans le sens de « si. » En lui conservant cette signification, il y a un contraste avec וְהֵן לָא (et si non) du verset 19. La pensée du texte se dégage ainsi nettement : Si notre Dieu... peut nous délivrer de la fournaise (puissance que nous ne mettons pas en doute), et de tes mains, il nous délivrerait aussi. Ils savent que leur Dieu serait assez puissant pour les préserver des atteintes du feu et, par suite, de les arracher des mains du roi. — [m] *Peut*, est pouvant, *est potens, yakil*, participe *peil* de יְכִל, il a pu. — [n] *Il nous délivrera, yešēyzib*, troisième personne futur *pael* de שֵׁיזִב (il a délivré). Il ne sera pas inutile de remarquer ici que, en hébreu, le futur est souvent employé pour rendre les modifications que nous exprimons, en grec, en latin ou en français, par le subjonctif ou par le conditionnel. Ainsi, par exemple, au ps. CXXXIX, 2 : « les Ténèbres ne me *cacheraient* pas devant toi, et la nuit *resplendirait* comme le jour et l'obscurité comme la lumière ; » et dans la Genèse (XXXI, 27) : « car je t'aurais conduit avec joie. » Aussi, peut-on très bien rendre le membre de phrase de notre texte de cette manière : « Et de ta main, il nous *délivrerait*. » Les trois Confesseurs de la foi monothéiste, attestent que si leur Dieu peut les préserver du feu, il pourrait, à bien plus forte raison, les délivrer des mains du roi. Ils ne connaissent pas les desseins de Dieu à leur égard; ils n'affirment pas qu'il les préservera ; et ils vont compléter leur pensée en disant que, quoiqu'il arrive, leur devoir ne leur en ait pas moins connu. Ces paroles contiennent donc une réponse au défi que le roi avait porté au Dieu des Hébreux. Les trois serviteurs fidèles de Jéhovah ont une foi pleine et entière dans sa puissance ; ils attestent qu'il pourrait les sau-

ver du feu et, par suite, les délivrer de la main ou du pouvoir de Nabuchodonosor. Il n'y a là, ni fol espoir d'un miracle, ni témérité, ni fanatisme. On peut voir de la sorte, que Reuss exagère la pensée exprimée dans le texte, en le traduisant ainsi : « Si notre Dieu que nous servons, peut nous sauver, *il nous sauvera*, ô roi, de la fournaise ardente et de tes mains. » Les trois fonctionnaires auraient, de cette façon, fait dépendre la toute-puissance de leur Dieu d'un acte qu'il n'avait pas promis, et auquel il n'était pas tenu. Dieu, en effet, n'avait pris aucun engagement à ce sujet. Reuss essaie d'ailleurs de corriger ainsi, dans une note, ce qu'il y a d'inexact dans sa traduction. « Cela ne veut pas dire, qu'ils doutent de la toute puissance de Dieu ; ils disent simplement qu'ils persisteront dans leur foi, quand bien même leur Dieu ne ferait pas de miracles en leur faveur. S'il *peut*, c'est-à-dire si cela est conforme à sa sainte volonté. » Mais encore ici, le sens du texte n'est pas rendu.

18. Et si non[o] : sache[p], ô roi, que nous ne servons pas tes dieux[q], et que nous n'adorons pas la statue d'or, que tu as fait dresser.

[o] *Et si non, vehen lo'* (s'il ne veut pas nous délivrer du feu et de tes mains). — [p] *Sache*, qu'il soit su, connu de toi, *notum sit, cognitum sit tibi*. On sait que *lᵉhēvē'* est employé pour former les subjonctifs et les impératifs (Voy. chap. II, 20). *Yediha*, participe *peil* de יְדַע, il a connu. Avant tout, ces trois justes se préoccupent de leur devoir ; et ils déclarent que, si leur Dieu ne veut pas les préserver du feu, ils sont néanmoins résolus à ne pas adorer les dieux du roi. — [q] *Qeri* : ton dieu. Voy. vs. 12.

19. Alors Nabuchodonosor fut rempli d'indignation, et l'aspect[r] de son visage[s] fut changé[t] à l'égard de Sidrach, Misach et Abdenago : il prit la parole et il commanda de chauffer[u] la fournaise sept fois[v] au-dessus de ce qui (était) convenable[x].

[r] Le mot *żelĕm* (צְלֵם) signifie propr. « ombre : » puis, traits principaux, forme extérieure, aspect d'une chose, image, statue, idole. — [s] De son visage ; littér. « de ses narines. » On a remarqué que la fureur, la colère d'un homme, se manifeste quelquefois par un mouvement des narines ; et on a pris ensuite, par synecdoque, le mot « narines » pour exprimer le « visage, » la face

entière. — [t] Littér. *furent changées* (les narines). *'Eštannû*, troisième personne du pluriel *ithpael* שְׁנָא (il a changé), se rapporte à *'anfôhi* (ses narines). Le *qeri 'eštanni*, troisième personne du prétérit singulier, qui se rapporterait à *żelēm*. Le refus des trois fonctionnaires irrita Nabuchodonosor; et on vit quelque chose de terrible sur son visage et dans tous ses traits. — [u] *Il ordonna de chauffer, lemēzē'*, infinitif peal de אֲזָא (il a brûlé, chauffé), pour לְמֵאזָא —[v] *Sept fois*, prop. « un sept, » חַד שִׁבְעָה. Le numéral *had* préposé à des noms de nombres cardinaux a une valeur multiplicative. Le septenaire est employé ici pour marquer une certaine pluralité, une multiplicité (Cfr. Lévit. XXVI, 18, 21, 24, etc.). Il signifie, ici, « beaucoup. » La même idée est exprimée, au verset 22, par le mot יַתִּירָה (extraordinairement).— [x] *Au-dessus de ce qui* (était) *convenable*; litt. « au-dessus de ce qui était vu » (*hazeh*), participe *peil* du verbe חֲזָה, il a vu, jugé, décerné. La Vulgate ne traduit pas ce mot : *quam succendi consueverat*. Maurer le rend ainsi : *septuplum quam visum erat accendere eam*. Mais le participe « vu « prend ici le sens de « convenable » (*decens, justum*), *id quod visum est, id quod videtur e re esse*. On savait à quel degré il était nécessaire de chauffer un four. Nabuchodonosor, veut que dans le cas présent, on dépasse de beaucoup (au septuple) la mesure. La fournaise était déjà allumée (Vs. 6). Mais le roi ordonne que l'on pousse le feu, jusqu'à sa plus forte intensité, et que l'on obtienne le maximum de chaleur; en un mot, il veut qu'on chauffe le four autant que possible, plus qu'il ne convenait, plus qu'il ne fallait.

20 Et il ordonna aux hommes forts de son armée[v], de lier[x] Sidrach, Misach et Abdenago, pour les jeter[y] dans la fournaise de feu ardent.

[v] Littér. *aux hommes robustes, de force qui* (étaient) *dans son armée*, c'est-à-dire à des hommes forts, à quelques-uns des hommes forts, en un mot aux satellites du roi. — [x] *De lier, lekaffaṭah*, infinitif *aphel* avec le ל préfixe. La Vulgate : *ut ligatis pedibus*; les LXX (συμποδίσαντας), et Théodotion (πεδήσαντας), offrent la même idée. Mais le verbe *kefaṭ* (כְּפַת) n'a pas un sens aussi restreint : ce verbe signifie « lier, » sans exprimer s'il s'agit des pieds ou des mains. — [y] *Pour les jeter, lemirmē'*, infinitif *peal* de רְמָא, il a jeté.

21. Aussitôt ces hommes furent liés[z] dans leurs *sarbalin*,

leur *patšin* et leur *karbelan* [a], à savoir leurs vêtements; et on les jeta dans la fournaise de feu ardent.

[1] *Sont liés, keftû*, prétérit passif formé du participe *peil*. — [a] Les critiques ne s'accordent pas sur la signification de ces noms de vêtements, et on a vainement essayé d'en faire des mots persans. Voyez, à ce sujet, l'*Introduction*, pp. 117-123. Il plaît à Reuss de donner, à la suite des persanomanes, au mot *sarbalin* le sens de « caleçons ; » puis il met en note : « Mœurs persanes ; » il aurait pu ajouter : « Mœurs françaises. » Mais le mot *sarbal*, qui a pu se confondre avec un mot perse d'un son approchant (Voy. *Introd.*, p. 120), n'en est pas moins un mot sémitique, qui signifie « manteau. » Le verbe araméen quadrilitère *sarbēl* signifie « couvrir, » et *sarbal* n'a pas le sens de « pantalons ; » il signifie un vêtement qui couvre le corps. En arabe, d'après le *Kamous* (p. 1470, édit. de Calcutta), *sarbal* signifie *indusium, aut lorica, aut quidquid induitur*. Ces vêtements étaient facilement inflammables, et ils sont mentionnés parce que l'auteur décrit l'événement tel qu'il s'est passé. Sans doute, ce détail contribue à montrer la grandeur du miracle qui maintient les confesseurs intacts dans la fournaise. Lengerke remarque que les criminels étaient ordinairement dépouillés de leurs vêtements avant l'exécution, mais il avoue que, s'il en est autrement ici, c'est à cause de la grande hâte qu'on met à exécuter l'ordre du roi, ou parce que l'écrivain veut faire ressortir le miracle. Mais Daniel n'a aucun intérêt à viser à l'exagération : il constate qu'on se hâta et qu'on expédia promptement cette affaire. On comprend, du reste, très bien que les soldats de Nabuchodonosor ont dû s'empresser d'obéir aux ordres urgents (vs. 22) du roi, et qu'il ne leur a pas été permis de perdre leur temps à déshabiller les condamnés. Cet empressement est conforme à la situation décrite par le prophète.

22. C'est pourquoi, comme l'ordre du roi était urgent [b] et que la fournaise était extraordinairement [c] chauffée [d], la flamme du feu tua les hommes qui avaient fait monter [e] Sidrach, Misach et Abdenago.

[b] *Etait urgent*. Pour le sens de *mahzefah*, voyez chapitre II, 15, ce que nous avons dit du verbe חֲצַף. — [c] *Extraordinairement, trop*. L'adjectif יַתִּירָה est pris ici adverbialement. — [d] *Chauffée*,

'ēzēh, participe *peil* de *'aza'*. — [e] *Avaient fait monter, hassiqû*, 3[e] personne pluriel *aphel* de סְלֵק (monter). Cette entrée de la fournaise était élevée au-dessus du sol et l'on y montait par des échelles ou des échafaudages. Les exécuteurs de l'ordre du roi y portèrent et montèrent les trois généreux confesseurs, afin de les jeter dans le brasier. Mais telle était l'ardeur de ce bûcher et l'empressement des « hommes forts » à obéir à l'instance urgente de la parole du roi que, en lançant les trois Israélites, ils trouvèrent eux-mêmes la mort dans les flammes. Ils furent brûlés, soit parce qu'ils étaient peu habitués à cette besogne, soit parce que la fournaise avait été chauffée beaucoup plus qu'elle n'avait coutume de l'être. Un tourbillon de flammes qui en sortit les surprit et les étouffa.

23. Et ces trois hommes [f], Sidrach, Misach et Abdenago, liés, tombèrent [g] au milieu de la fournaise de feu ardent.

[f] Litter. *Et ces hommes, le trinaire d'eux* (*ṭelaṭēhon*). Vulgate : *Viri autem hi tres*. — [g] *Tombèrent, nefalû*. Maurer dit très bien que Gesenius, Winer et Lengerke ont eu tort de traduire ce verbe par *dejecti sunt*, car, observe-t-il très justement, « Judæi rectius *delapsi* quam *dejecti esse* dicuntur. » Reuss traduit : « Furent précipités. » Mais il faut s'en tenir au texte. Il est très naturel, en effet, que les soldats qui hissèrent les trois Hébreux à l'ouverture supérieure de la fournaise n'aient pas eu la force de les « jeter, » à cause de la flamme et de la fumée qui s'en échappait avec violence.

N. B. — *Les versets qui suivent* (24-91) *ne se trouvent pas dans les Bibles hébraïques actuelles. Voy. à ce sujet p.* 264.

24. Et ils marchaient au milieu de la flamme, louant Dieu et bénissant le Seigneur.

25. Alors Azarias se tenant debout avec eux, et, ouvrant la bouche, prononça cette prière au milieu du feu :

26. Sois béni [h], Seigneur, Dieu de nos pères, et que ton Nom soit loué et glorifié dans tous les siècles ;

27. Parce que tu es juste dans tout ce que tu nous as fait ; et que tous tes actes sont vérité, et que tes voies sont droites, et que tous tes jugements sont véritables.

[h] Les Septante et Théodotion expriment ainsi ce début : Εὐ-

λογητὸς εἶ; que la Vulgate rend très bien par : *Benedictus es*. Mais il y a sans doute là une mésintelligence du texte hébreu, qui n'exprimait peut-être pas le verbe *être*. Ainsi, nous lisons au verset 95 (28) : « Béni (soit) leur Dieu » (בְּרִיךְ אֱלָהֲהוֹן). Cette expression pourrait signifier : « Béni (est) leur Dieu. De même le texte du verset 26 qui portait : « Béni, Seigneur, » a pu être rendu par : « Béni (es), Seigneur, » ou par : « Tu es béni, Seigneur. » Il nous semble que la pensée d'Azarias est mieux rendue par : « Béni (sois), Seigneur. »

28. Tes jugements ont été très équitables dans tous les maux que tu as fait fondre sur nous, et sur Jérusalem, la Cité sainte de nos pères; parce que tu nous as envoyé tous ces châtiments, dans la vérité et dans la justice, à cause de nos péchés.

29. Car nons avons péché et nous sommes tombés dans l'iniquité, en nous retirant de toi, et nous avons failli en toutes choses.

30. Nous n'avons pas écouté[j] tes commandements; nous ne les avons pas observés; et nous ne les avons pas gardés, comme tu nous l'avais commandé, afin que nous fussions heureux.

31. Et c'est d'après un jugement très juste que tu nous a fait toutes ces choses;

[i] Littér. *Tu as fait des jugements de vérité*. C'est un hébraïsme (Cfr. מִשְׁפְּטֵי־יְיָ אֱמֶת. — Ps. XIX, 10). — [j] Hébraïsme pour : « Nous n'avons pas obéi. » Cfr. Exode. XVIII, 19; Deutér., V, 1.

32. Et que tu nous a livrés dans les mains d'ennemis injustes, d'infidèles[k] très hostiles; et entre les mains d'un roi qui est le plus injuste et le plus méchant qui soit sur toute la terre[l].

33. Et maintenant nous n'osons pas ouvrir la bouche; la confusion et la honte sont pour tes serviteurs et pour ceux qui t'adorent[m].

34. Ne nous abandonne pas jusqu'à la fin, en considération de ton Nom, et ne détruis pas ton Alliance;

35. Et ne retire pas de nous ta miséricorde, en considération d'Abraham ton bien-aimé[n], d'Isaac ton serviteur, et d'Israël ton saint[o];

[k] Les LXX et Théodotion ont traduit inexactement le mot du texte hébreu. et ont transformé des « infidèles » ou des « rebelles » en « apostats » (Voy. *Introd*, p. 861). Cette méprise est très bien relevée dans ce passage de Rosenmüller : *Quod III*, 32. ἀποστάται *vocantur Babylonii, qui verum Deum ante non coluerunt, videtur hinc factum esse, quod interpres in Chaldaico* מָרוֹדִין REBELLES *legit, quemadmodum Græcus Alexandrinus Num*. XIV, 9. *Jos*. XII, 19. *hebraicum* מֶרֶד *eodem illo Græco vocabulo reddidit*. La Vulgate emploie l'expression *prævaricatores* (que Carrière a tort de paraphraser ainsi: les prévaricateurs de votre loi), et évite ainsi l'anachronisme du traducteur grec, qui a introduit, dans sa version, quelques idées qui préoccupaient ses contemporains. Il ne se doutait pas que l'expression dont il se sert pourrait faire supposer que l'auteur de la Prière avait en vue les apostats hellénisants, dont les scandales avaient eu déjà un effet si désastreux quelques années avant le règne d'Antiochus Epiphane. — [l] Les épithètes qui accompagnent ici le nom du roi sont méritées (Voy. p. 267). L'expression « le plus méchant sur toute la terre » présente un hébraïsme : « Le plus méchant de tous les rois. » — [m] Le texte de Théodotion s'exprime ainsi : Αἰσχύνη καὶ ὄνειδος ἐγένετο τοῖς δούλοις σοῦ. La Vulgate a modifié cette proposition de la façon suivante : *Confusio et opprobrium facti sumus servis tuis* (nous sommes devenus un sujet de confusion et de honte à tes serviteurs). Cette leçon est inexacte, car Azarias parle au nom de ces serviteurs. D'après le grec, c'est la honte et la confusion qui est le lot des serviteurs eux-mêmes. En effet, ils étaient devenus un objet de risée et de moquerie. La pensée d'Azarias doit être interprétée ainsi : l'état de captivité dans lequel nous sommes réduits pour nos péchés passés est un sujet de honte pour ton peuple, parce que les païens l'insultent et font des railleries au sujet de sa religion et de sa confiance dans son Dieu. — [n] Abraham est appelé « l'ami de Dieu » (Cfr. II, Paralip., XX, 7) parce qu'il a été fidèle à Dieu et que, de son côté, Dieu lui a donné des marques d'une dilection toute particulière. Les Musulmans désignent Abraham par le titre *ḥalil-Allah* (l'ami de Dieu) ou de *Alḥalil* (l'Ami). — [o] *Israël ton saint*. Le mot ἅγιον, dont se sert Théodotion, correspond peut-être à *qadoš* (קָדֹשׁ), dont le sens primitif offre l'idée de « séparé, » « consacré, » et ensuite « saint. » Israël a été le

« séparé, » l'homme que Dieu a mis à part pour en faire le chef de la nation juive. En somme, Azarias rappelle à Dieu la promesse qu'il avait faite à ces trois grands patriarches. Les Juifs captifs de Babylone ne voyaient pas encore apparaître le Sauveur du peuple qui devait réaliser les promesses faites à Abraham.

36. Auxquels tu as parlé, en leur disant [p] : Je multiplierai votre race comme les étoiles du ciel, et comme le sable qui est sur le rivage de la mer.

37. Cependant, Seigneur, nous sommes devenus plus petits que tous les peuples, réduits à un plus petit nombre que toutes les nations [q] ; et nous sommes aujourd'hui humiliés dans toute la terre, à cause de nos péchés.

38 Et il n'y a plus maintenant ni prince, ni prophète, ni chef, ni holocauste, ni sacrifice, ni oblations, ni encens, ni un lieu pour offrir devant toi les prémices, et obtenir miséricorde.

[p] Le grec : Οἷς ἐλάλησας αὐτοῖς λέγων (*quibus loqutus es eis dicens*) reproduit une expression parfaitement hébraïque, — [q] Le nombre des Juifs fidèles était très petit et la Captivité avait sans doute amené des défaillances. Il y eut peut-être alors de nombreux apostats, des indifférents, des prévaricateurs. Remarquons encore ici que, au lieu du superlatif ταπεινότατοι, nous trouvons le mot à mot d'une expression hébraïque (ταπεινοὶ ἐν πάσῃ τῇ γῇ = עניין בּכל ארעא) inexactement traduite, parce que Théodotion a lu בכל (dans toute) au lieu de מִכל (au-dessus de toute). — *Ni prince, ni prophète, ni chef*. Voy. ci-dessus p. 268.

39. Puissions-nous du moins être accueillis dans un cœur contrit et dans un esprit d'humilité.

40. Comme dans un holocauste de béliers et de taureaux, comme dans des milliers d'agneaux gras; ainsi s'accomplit notre sacrifice, aujourd'hui, devant toi, et qu'il te soit agréable [r], parce qu'il n'y a pas de confusion pour ceux qui mettent leur confiance en toi [s].

[r] *Qu'il satisfasse après toi*. L'expression de Théodotion ἐκτέλεσαι ὄπισθεν σου (*ut perficiatur post te*) et des Septante ἐξιλάσαι ὄπισθεν σου (*propitiari post te*) s'explique très bien par l'hébreu מַלֵּא אַחֲרֵי יְהוָֹה, qui a le sens de satisfaire après Jéhovah. On connaît l'hébraïsme

« aller après Jéhovah, après les dieux étrangers. » — [a] Le temple était détruit; les cérémonies étaient, en partie, supprimées. Les Juifs pieux étaient consternés par cette suppression du culte qui avait été jusqu'alors rendu à Jéhovah dans son Temple. On comprend que ceux qui étaient restés fidèles au Dieu de leurs pères aient prié, afin que le sacrifice d'un cœur contrit et humilié remplaçât les holocaustes et les autres oblations qu'ils ne pouvaient plus offrir sur la montagne de Sion. Moses Stuart a cru, bien vainement, découvrir là un trait provenant d'une main plus récente qui aurait altéré la composition originale. Il pense que « ce passage dénote fortement une main catholique romaine; et, déclarant qu'il ne trouve aucun passage parallèle dans les Ecritures, il ajoute : Je pourrais, avec un bon degré de confiance, dire qu'une main semblable à celle qui a écrit le Pasteur d'Hermas, doit avoir écrit ce passage » (!!!).

41. Et maintenant nous te suivons de tout notre cœur, nous te craignons et nous cherchons ta Face.

42. Ne nous couvre pas de confusion, mais traite-nous selon ta mansuétude et selon la plénitude[1] de ta miséricorde.

43. Délivre-nous par tes miracles et donne, Seigneur, gloire à ton Nom.

44. Que tous ceux qui font souffrir des maux[a] à tes serviteurs soient confondus; qu'ils soient confondus par ta toute-puissance, et que leur force soit réduite en poussière.

45. Et qu'ils sachent que c'est toi seul qui es le Seigneur, le seul Dieu et le Glorifié[b] sur toute la terre.

46. Cependant les serviteurs du roi qui les avaient fait tomber dans le feu ne cessaient pas d'alimenter le feu de la fournaise avec du naphte, de l'étoupe, de la poix et des fagots[x].

[1] La Vulgate traduit : *secundum multitudinem*. Mais le mot πλῆθος se traduit très bien par « plénitude. » — [a] *Que tous ceux qui montrent, qui font voir* (οἱ ἐνδεικνύμενοι) *des maux*. D'après le sens général du verset, on comprend que le verbe « montrer » doit

signifier « infliger, faire souffrir. » Mais pour saisir la vraie signification de ce mot, il faut le regarder comme une traduction incomplète de l'hébreu מַרְאַיִךְ (רָאָה, qui signifie « faire voir, montrer et faire éprouver, faire souffrir ») ou d'un autre verbe ayant ce double sens. — [v] Le Glorifié (ὁ ἔνδοξος, renommé, glorieux). — [x] Le naphthe est une espèce de bitume qui se trouve près de Babylone et qui prend feu très aisément ; « de l'étoupe et de la poix : » il s'agit sans doute d'étoupes enduites de poix et de résine. Le mot grec (κληματίδα) que la Vulgate traduit par *malleolis* (des fagots) signifie toute espèce de plante sarmenteuse ; fagot, branches sèches. Ce verset nous apprend aussi que les serviteurs dont il s'agit étaient du nombre des hommes forts qui contribuèrent à hisser les trois martyrs au haut de la fournaise. Une partie de ces exécuteurs qui était montée sur l'échafaudage, avait péri tandis que les autres s'appliquèrent à activer la violence du feu.

47. Et la flamme se répandait quarante-neuf coudées[y] au-dessus de la fournaise.

48. Et s'étant élancée dehors, elle brûla des Chaldéens qu'elle trouva auprès de la fournaise.

49. Or, l'Ange du Seigneur descendit[z] vers Azarias et ses compagnons dans la fournaise ; et il écarta la flamme du feu de la fournaise ;

[y] Quarante-neuf (7 × 7) a le sens indéterminé de « beaucoup. » Il en est de même de soixante-dix fois sept fois. — [z] Les mots du texte qui ont été traduits par : « descendit... écarta... forma... » seraient très bien rendus par : « était descendu... avait formé... » On peut admettre, d'ailleurs, que l'Ange, qui avait déjà neutralisé l'action du feu, ne se rendit visible qu'à la fin de la prière d'Azarias.

L'Ange du Seigneur est le Verbe de Dieu. — Daniel décrit, ici, une théophanie, une apparition du Messie, du Dieu que Nabuchodonosor a provoqué au verset 15. C'est, en effet, l'Ange du Seigneur, identique à Jéhovah lui-même, qui vint rejoindre ses martyrs dans la fournaise et qui les conserva sains et saufs au milieu du feu. Ceux qui ont lu le Pentateuque n'ont pas manqué d'y voir mentionné un Ange de Jéhovah (*mal'ak Jehovah*), un Ange d'une nature supérieure auquel sont attribués les noms et les caractères de Dieu. Cet Ange qui apparut aux patriarches, « est dit tout à la fois, » — comme saint Justin le constate très

bien d'après les textes hébreux, — « Ange et Seigneur » (ἄγγελος καὶ κύριος λέγεται. — *Dialogue avec le Juif Tryphon*, ch. LXVII, LIX, LX). L'illustre philosophe établit tout spécialement comment l'Ange qui apparut et parla à Moïse, dans le buisson ardent, est Dieu distinct du Père, de sorte que « celui-là même » — qui apparut au Législateur des Hébreux — est Ange et Dieu, et Seigneur et Homme (πῶς ὁ αὐτος οὗτὸς καὶ ἄγγελος καὶ Θεὸς, καὶ Κύριος, καὶ ἀνὴρ, καὶ ἄνθρωπος). Lengerke prétend que « les Juifs et les Chrétiens n'ont jamais pensé que le Messie, avant qu'il eût réellement apparu, leur serait envoyé comme un Messager » (*als Bote*. — p. 140). Mais quels sont les documents que nous possédons relativement aux croyances des anciens Juifs à ce sujet? Ils sont en petit nombre, et néanmoins nous voyons, dans les plus anciens livres de la littérature juive, qu'un « Ange ou Messager du Seigneur, » un Ange appelé Jéhovah, intervient dans l'histoire d'Israël. Nous savons que Dieu s'est manifesté comme un « Ange, » comme un « Envoyé » de Dieu. D'un autre côté, il n'est pas douteux, — quoi qu'en disent les rationalistes, — que le Messie ne soit désigné par le prophète Malachie dans le passage suivant : « L'Ange de l'Alliance, que vous désirez, viendra dans son Temple : le voici qui vient, dit le Dieu des armées » (ch. III, 1). Le titre de « Messager de l'Alliance » (*Mal'ak habborît*) ou « de la Purification » (*habberît*), qui va venir dans son Temple, entrait donc dans l'idée que les Juifs se faisaient du Messie. Et, en effet, les anciens docteurs du judaïsme ont très bien reconnu que cet « Ange de l'Alliance » est le Messie, le Dominateur qu'ils attendaient. L'Ange du Seigneur est le Messager et le Témoin de la vérité religieuse.

50. Et il forma au milieu de la fournaise un vent exhalant la rosée[a], et le feu ne les toucha pas, ne les incommoda pas, et ne leur fit aucun mal.

51. Alors ces trois hommes, comme d'une seule bouche, louaient Dieu, le glorifiaient et le bénissaient dans la fournaise.

[a] Un vent imprégné de rosée, un vent rafraîchissant, humectant le milieu de la fournaise. Les textes grecs emploient le mot διασυρίζον (sifflant), c'est-à-dire exhalant en soufflant. La Vulgate a traduit ce mot par *flantem* (soufflant) et non pas par *sibilantem*, qui n'aurait reproduit qu'imparfaitement le mot grec. Le sifflement implique l'action de « souffler, » et c'est ici surtout d'une exhalation ou d'un dégagement de vapeurs d'eau qu'il s'agit.

52. Sois béni[b], Seigueur, Dieu de nos pères, loué et exalté au-dessus de tout dans tous les siècles! Et béni soit le saint Nom de ta gloire[c]; il est digne de toute louange et exalté au-dessus de tout dans tous les siècles.

53. Sois béni dans le temple de ta sainte gloire[d], et loué au-dessus de toute louange, et glorifié au-dessus de toute gloire dans tous les siècles.

54. Sois béni sur le trône de gloire[e] de ton royaume, et loué au-dessus de tonte louange, et glorifié au-dessus de toute gloire dans tous les siècles.

55. Sois béni, toi qui vois le fond des abîmes et qui es assis sur les Chérubins[f]; et loué et glorifié au-dessus de toute gloire dans tous les siècles.

b D'après le grec et d'après la Vulgate, il aurait fallu mettre, ici et au commencement des quatre versets suivants : « Tu es béni... » (Voy. p. 289). — c « Le saint Nom de ta gloire ; » hébraïsme pour : « Ton Nom glorieux. » — d Théod. ἐν τῷ ναῷ τῆς ἁγίας δόξης σου; Vulgate : « In templo sancto gloriæ tuæ. » Le temple de la sainte gloire de Dieu dont il s'agit est ici le ciel. — e Théod. ἐπὶ θρόνου δόξης τῆς βασιλείας σου. Il s'agit là encore du ciel où Dieu apparaît dans sa gloire. Cfr. Isaïe, XXII, 11, 23; Matth., XXIII, 22. — f Dieu est représenté comme étant assis sur un trône soutenu par les chérubins. Cette comparaison a trait aux anges qui sont représentés comme les serviteurs du Très-Haut, et dont une image symbolique avait été affectée à l'Arche d'Alliance, où Dieu résidait d'une façon toute spéciale. L'Ecriture nous offre à diverses reprises cette expression (Ezéch., X, 1 et ss. ; I, Reg., IV, 4 ; II, Reg., VI, 2; IV, Reg., XIX, 15; Psal. XVII, 10 ; LXXIX, 2; I, Isaïe, XXXVII, 16, etc.).

56. Sois béni dans le firmament de ciel, loué et glorifié dans tous les siècles.

57. Œuvres du Seigneur, bénissez toutes le Seigneur : louez-le et exaltez-le dans tous les siècles[g].

58. Anges du Seigneur, bénissez le Seigneur, louez-le et exaltez-le dans tous les siècles.

59. Cieux[h], bénissez le Seigneur ; louez-le et exaltez-le dans tous les siècles.

60. Eaux qui êtes au-dessus du ciel[i], bénissez toutes le Seigneur : louez-le, et exaltez-le dans tous les siècles.

[g] Les œuvres du Seigneur le louent en obéissant à ses lois, en exécutant ses ordres. — [h] Il s'agit ici des cieux (οὐρανοὶ) où sont les astres et du ciel atmosphérique, c'est-à-dire de l'espace compris entre la terre et la région des nuages dont il est question au verset suivant. — [i] *Au-dessus du ciel* (ἐπάνω τοῦ οὐρανοῦ). Les Hébreux donnaient à l'espace compris entre la terre et la région des nuages le nom de « ciel » (Voy. *Origines de la terre et de l'homme*, etc., p. 252 et ss.) ou de premier ciel. Ainsi, plus loin (v. 80), il est question des oiseaux du ciel. Evidemment, dans ces versets, il ne s'agit que du ciel atmosphérique ou de l'atmosphère qui supporte les nuages et où sont les oiseaux qui volent dans l'air. C'est une allusion au premier chapitre de la Genèse (vs. 6, 7). Ainsi, les eaux qui sont au-dessus du ciel sont les eaux des nuages.

61. Forces[j] du Seigneur, bénissez toutes le Seigneur; louez-le, et exaltez-le dans tous les siècles.

62. Soleil et lune, bénissez le Seigneur; louez-le, et exaltez-le dans tous les siècles.

63. Etoiles du ciel, bénissez le Seigneur; louez-le, et exaltez-le dans tous les siècles.

64. Toute pluie et rosée, bénissez le Seigneur; louez-le, et exaltez-le dans tous les siècles.

65. Tous les souffles de Dieu[k], bénissez tous le Seigneur; louez-le, et exaltez-le dans tous les siècles.

[j] Les Forces (πᾶσαι αἱ δυνάμεις), qui régissent le monde d'après les lois que Dieu leur a imposées. — [k] Les souffles ou vents (πάντα τὰ πνεύματα). Le mot πνεύματα (*spiritus*) au lieu de ἄνεμοι ; traduction équivoque de l'hébreu רוחות (souffles, esprits).

66. Feu et chaleur[l], bénissez le Seigneur; louez-le, et exaltez-le dans tous les siècles.

67. Froid et chaleur, bénissez le Seigneur; louez le, et exaltez-le dans tous les siècles.

68. Rosées[m] et neiges, bénissez le Seigneur; louez-le, et exaltez-le dans tous les siècles.

69. Gelées et froid[n], bénissez le Seigneur; louez-le et exaltez-le dans dans tous les siècles.

[l] Le feu et la chaleur (πῦρ καὶ καῦμα) d'où qu'elle provienne. La chaleur (καῦμα) est aussi mentionnée au verset suivant, sans doute d'après une traduction défectueuse du texte hébreu. — [m] On s'est étonné que le même objet soit nommé plus d'une fois et on se demande pourquoi la rosée (δρόσος) et le froid (ψυχρός) sont invités deux fois, aux versets 64 et 68 et aux versets 67 et 69, à louer le Seigneur. Cette répétition du même mot s'explique très bien en admettant que le traducteur grec a inexactement rendu par le même terme deux mots différents de l'original hébreu, dont il ne comprenait pas bien les diverses nuances.

70. Givre et flocons de neige[n], bénissez le Seigneur; louez-le, et exaltez-le dans tous les siècles.

71. Nuits et jours, bénissez le Seigneur; louez-le, et exaltez-le dans tous les siècles.

72. Lumière et ténèbres, bénissez le Seigneur; louez-le, et exaltez-le dans tous les siècles.

73. Eclairs et nuages, bénissez-le Seigneur; louez-le, et exaltez-le dans tous les siècles.

74. Que la terre bénisse le Seigneur; qu'elle le loue, et qu'elle l'exalte dans tous les siècles.

75. Montagnes et collines, bénissez le Seignenr; louez-le, et exaltez-le dans tous les siècles.

[n] Le mot grec χιών indique la neige tombée qui recouvre la terre. Au verset 68, Théodotion emploie le terme νιφετός qui désigne surtout la neige qui tombe. Cependant, au pluriel, χιόνες signifie « flocons de neige. » Quoiqu'il en soit, le terme hébreu ou araméen offrait sans doute des nuances que le traducteur a plus ou moins bien saisies.

76. Toutes les plantes qui poussez dans la terre, bénissez le Seigneur; louez-le et exaltez-le, dans tous les siècles.

77. Fontaines, bénissez le Seignenr; louez-le, et exaltez-le dans tous les siècles.

78. Mers et fleuves, bénissez le Seigneur; louez-le, et exaltez-le dans tous les siècles.

79. Grands animaux marins et tout ce qui se meut dans les eaux, bénissez le Seigneur ; louez-le, et exaltez-le dans tous les siècles.

80. Tous les oiseaux du ciel, bénissez le Seigneur ; louez-le, et exaltez-le dans tous les siècles.

81. Bêtes sauvages et domestiques, bénissez toutes le Seigneur ; louez le, et exaltez-le dans tous les siècles.

82. Enfants des hommes, bénissez le Seigneur ; louez-le, et exaltez-le dans tous les siècles.

83. Enfants d'Israël, bénissez le Seigneur ; louez-le, et exaltez-le dans tous les siècles.

84. Prêtres du Seigneur, bénissez le Seigneur ; louez-le, et exaltez-le dans tous les siècles.

85. Serviteurs du Seigneur, bénissez le Seigneur ; louez-le, et exaltez-le dans tous les siècles.

86. Esprits et âmes des justes[o], bénissez le Seigneur ; louez-le, et exaltez-le dans tous les siècles.

87. Saints et humbles de cœur, bénissez le Seigneur ; louez-le, et exaltez-le dans tous les siècles.

[o] Il s'agit ici des esprits ou des âmes des justes séparées du corps, car l'auteur du Cantique a déjà invité les anges, les hommes, les Israélites, les prêtres, les serviteurs de Dieu (les lévites); et, plus loin, il invite « tous ceux qui sont saints et humbles de cœur » (vs. 87), et « toutes les personnes pieuses » vs. 90). S'il est ici question des hommes vivants, l'invitation s'adresserait plus spécialement à leur esprit et à leur âme, c'est-à-dire aux facultés intellectuelles et aux facultés animales. L'esprit, νοῦς ou πνεῦμα, comprend les facultés intellectuelles (intelligence et volonté) qui mettent l'homme en rapport avec le monde métaphysique, avec l'Être infini, avec le Bien souverain ; et « l'âme » (ψυχή) qui embrasse les énergies qui ont pour objet les choses finies. Toutes ces facultés de l'homme doivent bénir le Seigneur. La juxtaposition des mots « esprit et âme » désigne l'âme humaine (Cfr. Hébr., IV, 12).

88. Ananias, Azarias et Misaël, bénissez le Seigneur ; louez-le, et exaltez-le dans tous les siècles ; car il nous a arrachés à l'enfer[p] ; il nous a sauvés de la main de la

mort[q]; et il nous a délivrés du milieu de la flamme ardente, et il nous a sauvés du milieu du feu.

89. Rendez grâces au Seigneur, parce qu'il est bon; parce que sa miséricorde s'étend dans tous les siècles.

90. Vous tous qui adorez le Seigneur, bénissez le Seigneur, le Dieu des dieux; louez-le, et rendez-lui des actions de grâces, parce que sa miséricorde (est) dans tous les siècles.

[p] De l'enfer (ἐξ ᾄδου). Le mot hébreu *še'ôl* désigne « les enfers. » C'est dans une partie du *še'ôl*, nommée aussi « le sein d'Abraham, » que les âmes des justes allaient rejoindre leurs ancêtres (Voy, *Introd.*, p, 655 et ss.). — [q] *De la main de la mort* pour « de la puissance de la mort, » d'après la double signification du mot hébreu *yad*, main; force, puissance.

91 (24)[a]. Alors le roi Nabuchodonosor fut frappé de stupeur[b], et il se leva précipitamment[c]; et s'adressant à ces *haddebarîn*[d] il dit : N'avons-nous pas jeté trois hommes au milieu du feu? Ils répondirent et dirent au roi: Certainement, ô roi!

[a] Les Bibles hébraïques reprennent à ce verset; et saint Jérôme fait suivre le verset précédent de cette remarque : *Hucusque in Hebrœo non habetur; et quæ posuimus, de Theodotionis editione translata sunt.* — [b] En ne donnant pas le fragment conservé dans les versions des Septante et de Théodotion, le texte araméen actuel ne rend pas compte de l'étonnement et de la stupéfaction du roi. Au contraire, le passage grec explique très bien que le roi ait été épouvanté, soit par le chant qu'il entendait, comme le dit Théodotion, — qui commence ainsi ce verset; Καὶ Ναβουχοδονόσορ ἤκουσεν ὑμνούντων αὐτῶν, — soit par la vue des trois martyrs respectés par le feu (Voyez aussi la traduction des Septante, qui mentionne également le fait relatif au chant entendu par le roi). — [c] *Avec précipitation.* Nabuchodonosor était assis, comme il convenait au « roi des rois. » Il était entouré de ses conseillers les plus intimes. Tous ces personnages sont stupéfaits en présence du grand miracle auquel saint Paul fait allusion, en mentionnant ceux « qui ont arrêté la violence du feu » (Hébr., XI, 44). » — [c] Le mot *haddebarîn*, qu'on traduit par « grands, conseillers, » n'est pas indiqué au verset 3, avec

les noms des fonctionnaires convoqués pour la dédicace de statue, parce que Daniel ne s'est pas proposé d'énumérer, d: ce passage, les noms de tous les dignitaires de l'empire. substantif הַדָּבְרִין se rattache très bien à דְּבַר *dixit, ducendo* ; *bernavit*), il a conduit ; et il aurait ainsi le sens de « chef Gesenius a donc justement vu, dans *haddebarin*, un mot arame דְּבָרִין qu'on peut traduire par « chefs, gouverneurs. » trouve, dans un Targum (Prov. XI, 14), le mot מְדַבְּרָא empl dans le sens de « chef, gouverneur, conseiller. » Toutefois, lexicographe a eu tort de prendre le ה initial pour l'artic Lengerke a donc cru qu'il pouvait rejeter l'étymologie propos en soutenant que l'hébreu n'a pas de mots composés ainsi a l'article. Mais on a pu, très à propos, lui répondre qu'il s'agit d'un préfixe ה formatif, qui est pour א employé souvent da la formation des substantifs. Ce préfixe caractérise, en effet, p spécialement les conseillers dont il s'agit et fixe sur ces perso nages l'attention des subordonnés : ce sont des conseillers d' ordre supérieur. Rosenmüller a cru pouvoir montrer, par le n *hamnikah* (collier), du chap. V, que ה peut entrer pour quelq chose dans la composition d'un substantif. Mais la formation *hamnikah* s'explique mieux par un א prosthétique qui aurait p muté avec ה. Le préfixe indique ainsi un collier d'une riche ou d'une beauté extraordinaire (1). Il est donc inutile de reco rir, avec Hævernick, à הֲדָא (*duxit*) et דְּבַר (*dux*), pour form avec ces deux racines, un mot qui aurait eu le sens de *dux* *cum* et qui présenterait les *haddebarin* comme des « chefs chefs. » On voit aussi très bien, par l'étymologie que nous avo déjà exposée, que Lengerke n'avait pas besoin d'emprunter l'

(1) Maurer résume très bien cette discussion dans le passage s vant : *Nihil est aliud nisi Plur. nominis paticipialis formæ P verbi* דַּבַּר, *duxit, rexit, gubernavit cum* ה *prosthetico, significan ducem, gubernatorem* = מְדַבְּרָא Targ. Prov. XI, 14, cfr. יְבַר Jes. XI, 6, et Aph. מְדַבַּר Ps, 80, 2, *ducens* (gregem, populum). même exégète ajoute que le *dageš* placé après le ה, n'empêche de tenir cette lettre pour prosthétique, et qu'il en est à son ég comme pour l'א prosthétique (Cfr. גַּן, אֲגַן et אֲגָן, jardin). Il marque, enfin, que c'est sans motif et sans avoir pu s'appuyer aucun exemple araméen, que Gesenius a pensé que le ה du n *haddabrin* est l'article hébreu, qui se serait fondu avec le sul tantif; comme, dans certains cas, l'article arabe fait partie de qu ques mots hébreux.

plication de ce mot à l'érudition grotesque de Bohlen, et de prétendre qu'il faut prendre en très grande considération (*sehr zu beachten*) la dérivation (*Ableitung*), qui rattache *haddebarin* aux mots persans *ham* (ensemble, avec) et *dawar* (juge, prince), dont on aurait fait *hamdawar* (co-prince, co-juge ; *simul judex*, *socius in judicio*), et ensuite *addawar*, en changeant *m* en *d*. Il serait tout aussi raisonnable d'y faire intervenir le mot russe *barin* (seigneur).

Les anciennes versions n'offrent pas, du reste, une traduction exacte du mot *haddebarin*. Les LXX ont traduit : φίλοις αὐτοῦ (à ses amis) ; Théodotion, suivi par saint Jérôme : τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ *optimatibus suis* (à ses grands). On traduit ainsi d'après le sens général, et non pas d'après la signification propre du mot araméen. Il suffit, en effet, de comprendre qu'il s'agit là d'une classe de fonctionnaires ou d'officiers d'un rang plus élevé que les satrapes et les autres personnages mentionnés au verset 3. Les *haddebarin* paraissent avoir été dans un rapport direct avec le roi : les *haddabrey malka'* (vs. 27), les guides, consultants et consulteurs, les instructeurs, les conseillers du roi.

92 (25). Il reprit et dit : — Eh bien, je vois quatre hommes, dégagés de liens[e], se promenant[f] au milieu du feu[g] ; et ils n'éprouvent aucun mal, et l'aspect du quatrième[h] ressemble au Fils de Dieu[i].

[e] *Dégagés de liens, šeraïn,* participe passif *peal* de *šera'*, il a délié. — [f] *Se promenant, mahlekin* ; participe *pael*, pour *mehalekin* : de *halak*, il allait, se promenait. — [g] La fournaise, ouverte par en haut, avait néanmoins une autre porte ou bouche sur le côté, pour donner accès aux briquetiers, à l'argile, au combustible et à l'air. Cette porte était assez grande pour que les trois hommes et le Fils de Dieu pussent être vus du dehors : on y entrait pour mettre la terre argileuse et pour en sortir les briques. Cette description de la fournaise est très correcte. Reuss, toutefois, n'a pas manqué de s'y empêtrer. « Le roi, dit-il, est donc assis en face de l'ouverture du fourneau (à l'égard de laquelle on ne voit pas pourquoi elle n'a pas servi à faire entrer les trois martyrs), et ce qui plus est, il voit *à travers les flammes* que ceux-ci n'ont point eu à en souffrir. Et pourtant ces flammes sont telles, qu'elles sortent par l'ouverture supérieure, et qu'elles font périr tous ceux qui s'approchent du four-

neau » (p. 243). Nous cherchons. vainement, ce qu'il y a là de si difficile à comprendre. On n'a pas fait entrer les martyrs par la porte latérale, parce qu'elle était bouchée par le combustible. Mais le vide s'étant fait et les flammes formant un espace, miraculeusement hors de leur atteinte, on put voir du dehors ce qui se passait au dedans. Le texte ne dit pas qu'on voyait les « quatre hommes » *à travers les flammes*. En voyant un homme qui va et vient dans une maison qui brûle et qui ne trouve que du feu à droite, à gauche, derrière lui et au-dessus de sa tête, nous pourrions dire qu'il se promène « au milieu des flammes. » Il ne serait pas difficile cependant de le voir par l'ouverture qui serait restée libre, c'est-à-dire par la porte ou par les fenêtres de la façade. C'est ainsi qee la chose se produisait dans la fournaise babylonienne. Il s'était formé, près de la porte latérale, un espace que le feu n'atteignait pas, parce que l'action de cet élément était neutralisée par une vertu toute-puissante de Dieu. De sorte que « les quatre hommes, » dont parle Nabuchodonosor marchaient « au milieu » des flammes comme sous un berceau de feuillage. — [h] *Et l'aspect* (*species*, l'image, la forme) *de lui*, *du quatrième*; *verivēh* (et l'aspect de lui), de *rēv*, pour *re'ēv* (רֵאֵו, de רְאָה il a vu). Pour la redondance du suffixe, voy. II, 20, p. 151. *Du quatrième*, *rebīhaia'*, dont les points voyelles sont empruntés à une autre forme emphatique indiquée par le *qeri* : *rebîha'ah*. — [i] *Fils d'Elahîn*.

Le Fils de Dieu dans la fournaise. — Le texte porte *le Bar-'Elahîn*, expression que l'on peut traduire : « A Fils des Elohim » ou : « Au Fils d'Elohim. » Pour établir le bien fondé de cette dernière traduction, nous allons indiquer ce qu'il faut entendre par le mot *'Elahîn*, et examiner dans quels sens ce mot a été pris par Nabuchodonosor.

La pluralité du mot 'Elohim *ou* 'Elahin *au point de vue polythéiste et au point de vue biblique*. — Tout le monde reconnaît que ce mot est un substantif pluriel. Il est également certain que ce pluriel, dans la bouche des Casdim (p. 140) et des polythéistes, indique généralement une pluralité de dieux. Mais il n'est pas moins vrai que le mot *'Elohim* est un nom pluriel qui a un sens singulier, chez les monothéistes juifs, et qui exprime un objet unique. Les rabbins et les grammairiens ont voulu motiver ce pluriel en disant qu'il y a là un « pluriel de majesté, » un « pluriel d'excellence. » Cette explication ne repose sur rien. Les écrivains sacrés, éminemment monothéistes, ont eu de plus puissantes raisons pour maintenir dans leur langue et dans celle des Hébreux, un nom pluriel, qui pouvait être présenté comme offrant des traces de

polythéisme. Si ces hommes inspirés de Dieu ont conservé ce nom pluriel, c'est que ce nom offrait à leur pensée une pluralité mystérieuse, un dogme, dont une certaine connaissance était de la plus haute importance, pour saisir les desseins de Dieu dans l'œuvre de la rédemption de l'humanité déchue. Le dogme d'une pluralité de personnes (de Faces, selon l'expression consacrée dans l'Anc. Test.), dans l'Unité de l'essence divine, est un des dogmes fondamentaux de la Révélation biblique. Mais comme, en présence du polythéisme des peuples voisins, il fallait surtout maintenir et mettre en relief l'idée de l'Unité de Dieu, le nom pluriel *'Elohîm* fut surtout considéré par les Hébreux comme un nom singulier. Le pronom qui le remplaçait se mettait au singulier. Ainsi, dans la bouche d'un Israélite, fidèle aux croyances mosaïques, le mot *'Elohîm* désignait le Dieu unique, et il se traduit, dans ce cas, par « Dieu, » et non pas par « dieux. »

Nabuchodonosor emploie ici le mot *'Elahîn* à la manière des Juifs, et il entend parler du Dieu des trois martyrs. — En s'en tenant aux croyances polythéistes des Babyloniens, ce roi aurait pu supposer, d'abord, que le quatrième personnage qu'il voyait dans la fournaise était un fils, un « engendré » de l'un ou l'autre des dieux de son Panthéon, en un mot, un homme qui aurait été aussi, comme le dit Lengerke, une « nature divine » (*ein Göttersohn..., der von Göttern stammt, ein Göttliches Wesen*). Nabuchodonosor aurait pu, en un mot, s'exprimer, au premier moment, d'après les croyances mythologiques des Babyloniens : il sait qu'il y a des fils de dieux, et il se croit lui-même un fils de Mérodach. On voit, d'ailleurs, dans des inscriptions, que divers rois assyriens regardent un dieu et une déesse comme leur père et leur mère. Ainsi, Assurbanipal se désigne comme fils d'Assur et de Beltis (*Records of the past*, I, p. 56). Mais, même en admettant que Nabuchodonosor parle conformément aux doctrines de la mythologie babylonienne, son langage aurait dû être celui d'un homme qui professe la croyance *aux fils* des dieux. Il croyait que Bel avait eu, de son union avec Beltis ou Mylitta, une descendance divine de fils, et sans doute aussi de filles. Mais, dans ce cas, il aurait dit : Semblable *aux fils*, et non pas : « *A un fils* » ou « *Au fils* des dieux. » On comprend un père des dieux, mais l'expression d' « un fils des dieux » ne se serait probablement pas trouvé sur les lèvres de Nabuchodonosor. Pouvait-il penser à un fils qui proviendrait à la fois de Marduk, de Sin, de Samas, de Nin, de Nergal, de Nebo, etc., etc. ; il aurait dit : « A un fils de tel ou tel dieu. »

Mais il ne nous paraît pas probable que Nabuchodonosor ait pu croire que ce quatrième personnage était le fils de quelque dieu chaldéen. Ce roi n'a pu supposer qu'un fils de Mérodach ou de quelque autre dieu de la religion babylonienne était venu dans la fournaise pour préserver Azarias et ses deux amis. Il ne pouvait pas admettre que ses dieux à lui auraient combattu pour le Dieu des Juifs ; le roi ne peut pas avoir pensé que le salut miraculeux des trois Hébreux fut dû à l'intervention d'un des dieux qu'ils venaient expressément de refuser d'adorer. Evidemment, en présence de cette théophanie, Nabuchodonosor a parlé sous l'influence des idées qui composaient la théologie juive. Le quatrième personnage qui était venu inopinément dans la fournaise offrait évidemment quelque chose de surnaturel. D'un autre côté, le roi savait que les Juifs attendaient « un fils de Dieu ; » il connaissait la tradition juive relativement au *Bar-Elahin*, au Fils de Dieu, à l'Emmanuel (Dieu avec nous), que les Juifs attendaient. En un mot, Nabuchodonosor comprit que le Dieu qui s'offrait à lui était Celui qu'il avait attaqué, en disant : « Et qui est ce Dieu, qui vous puisse arracher de mes mains ? » (v. 15.) Nabuchodonosor ne pouvait pas avoir oublié que les trois martyrs avaient attesté que « le Dieu qu'ils servaient pouvait les délivrer et du feu et de ses mains » (v. 17).

N'ayant pas porté leurs réflexions sur ces faits, des traducteurs anciens et modernes ont eu des hésitations et non pas compris la portée de l'expression *Bar-Elahin* que nous venons d'examiner de plus près. Saint Jérôme nous offre, dans le passage suivant, comme un tableau de ces tergiversations : « Speciem autem quarti quem similem dicit filio Dei, vel angelum debemus accipere, ut Septuaginta transtulerunt, vel certe, ut plerique arbitrantur Dominum Salvatorem. Sed nescio quomodo rex impius filium videre mereatur. Ergo juxta Symmachum qui interpretatus est : *Species autem quarti similitudo filiorum*, non Dei, sed *Deorum*; angeli sentiendi sunt, qui et dii et deorum vel Dei filii sæpissime nuncupantur. Hoc juxta historiam. Cæterum in typo præfigurat iste Angelus sive Filius Dei Dominum nostrum Jesum Christum, qui ad fornacem descendit inferni, in quo clausæ et peccatorum et justorum animæ tenebantur, ut absque exustione et noxa sui eos qui tenebantur inclusi mortis vinculis liberaret » (*In hunc locum*). Le saint docteur hésite donc entre la traduction des LXX (un Ange) et l'interprétation de saint Justin, de Tertullien, de saint Hilaire, etc. (le Fils de Dieu). Il croit que, selon la lettre du texte, il faut tra-

duire, avec Symmaque : « ressemblance des fils des dieux. » Mais il n'en vient à cette extrémité que parce qu'il ne comprend pas comment » un roi impie » a pu être favorisé de la vue du Fils de Dieu. D'abord, il n'est pas vrai que la traduction de Symmaque soit plus littérale que celle de Théodotion (au Fils de Dieu). Puis, il n'est pas difficile de comprendre que le Fils de Dieu ait apparu à un païen, au moment solennel, ou vaincu, en apparence par ce roi qui avait détruit son temple, il venait d'être provoqué d'une façon si outrageante. Nous ne devons pas, d'ailleurs, oublier que Dieu n'a pas laissé les nations sans témoignage et que, au milieu des ténèbres de l'idolâtrie, il agissait sur le cœur des hommes, afin qu'ils pussent chercher le Seigneur, s'efforcer de le saisir et de le trouver » (*Act.* XVII, 27). Nous savons aussi que la mission du Fils de Dieu devait embrasser l'humanité tout entière, et nous ne pouvons, dès lors, trouver étonnant qu'il ait apparu à des païens. Ces apparitions du Verbe de Dieu, comme aussi les révélations des songes de Nabuchodonosor, avaient pour but de préparer l'humanité pour le salut, et d'entretenir parmi les hommes la pensée de l'incarnation future du Dieu rédempteur. Ainsi rien ne s'oppose à ce que le roi de Babylone ait en vue, dans le passage qui nous occupe, le Fils de Dieu des traditions juives (Cf. ps. II, 2, 7).

Comprenant que Nabuchodonosor ne parle pas au point de vue chaldéen, quelques interprètes ont cru, il est vrai, que les mots « fils d'*Elahîn*, » signifient des anges, soit parce que, dans le livre de Job, les anges sont désignés par l'expression « enfants ou fils de Dieu, » soit parce que, au verset 96, Nabuchodonosor donne à ce « Fils de Dieu » le nom d' « Ange. » Mais il n'y a rien dans ces textes qui prouve que, dans notre passage de Daniel, l'expression « Fils de Dieu, » signifie un des anges créés dont Dieu fait ses messagers. Au livre de Job (I, 6 ; II, 1 ; XXXVIII, 7), l'expression *bney 'Elohîm* se rapporte à des êtres spirituels arrivés au bonheur éternel, et en possession du souverain Bien. Ils sont dits « enfants de Dieu, » parce que Dieu les aime comme un père aime ses enfants, et parce que, par leur union avec le Fils de Dieu, ils ont été engendrés du Père à la vie surnaturelle, à une vie divine (Cf. Jean, I, 12, 13). Mais ces anges ne se confondent pas avec l'Ange du Seigneur, avec l'Ange-Jéhovah. On ne peut, d'ailleurs, s'empêcher de reconnaître que ces expressions : « L'Ange du Seigneur » et *Bar-'Elahîn* ont ici un sens emphatique et spécial. C'est aussi cet Ange-Jéhovah que Nabuchodonosor avait en vue lorsqu'il dit (v. 95) : « Béni soit leur Dieu, le Dieu

20

de Sidrach... qui a envoyé son Ange. » Le roi avait, sans doute, questionné les saints confesseurs au sujet du quatrième personnage qu'il avait vu avec eux dans la fournaise, et il avait ainsi appris que cet être surhumain, ce Fils de Dieu, était l'Ange ou l'Envoyé de Dieu que les Juifs attendaient et dans lequel ils avaient mis toutes leurs espérances.

Ainsi, quoique le mot *'elahin*, dans la bouche d'un polythéiste, exprime d'ordinaire une pluralité de dieux, il n'en est pas moins vrai qu'il faut tenir compte des rapports que les Babyloniens et surtout Nabuchodonosor avaient eus avec les Juifs. Il n'est pas possible de croire que ce roi ignorât le sens que les monothéistes de la Judée donnaient, au pluriel, *'elohîm*. On peut donc admettre qu'à la vue du miracle qui se produisait devant lui, il a pensé au « Fils d'Elohîm, » à « l'Ange de Jéhovah, » que les Juifs attendaient, et dont, à l'époque de la Captivité, ils durent souvent parler aux païens avec lesquels ils étaient en relation. Nous pouvons donc très justement traduire, dans notre passage, *Bar-'Elahîn* par « Fils de Dieu. » C'est ce qu'on fait Aquila et Théodotion (ἡ ὅρασις... ὁμοία υἱῷ Θεοῦ); et la Vulgate (*species quarti similis Filio Dei*). Lengerke trouve que c'est là une traduction fausse (*falsche*). Mais il n'a pas compris que Nabuchodonosor pouvait très bien avoir, en ce moment, parlé conformément à la théologie du peuple dont l'Ange, le Messie futur, l'Homme-Dieu se révélait à lui dans la fournaise. Ils avaient mieux compris la lettre du texte et la pensée du roi de Babylone, ces interprètes, qui ont vu mentionnée ici la présence du Verbe incarné, nommé d'ailleurs, aussi l'Ange du Seigneur (Cf. Irén., lib. IV, c. 37, et lib. V, c. 5; Tertull. contr. Marcion., lib. IV, c. 10 et 21, et *adv. Prax.*, c. XVI; Chrysost., *Interpr. du livre de Daniel*, ch. III, etc.).

Ces observations suffisent pour voir l'inexactitude des traductions qui s'attachent à exprimer le sens polythéiste du mot *Elahîn*. Lengerke traduit ainsi : *das Ansehn des Vierten gleicht einem Göttersohne* (ressemble à un fils des dieux); Hitzig : *Gleicht von Ansehn einem Göttersohne;* Reuss : « et le quatrième ressemble à un fils des dieux; » Gesenius : *filius deorum*, i. q. deorum immortalium unus. Cahen donne deux traductions. Il traduit d'abord ainsi : La figure du quatrième ressemble à un fils des dieux. » Mais, dans une note, il se reprend et dit : « à un fils de Dieu; » et il ajoute : « à un ange, un génie tutélaire. » Il en appelle ensuite à Homère, d'après lequel « Hector était un dieu parmi les hommes et semblait être un fils de dieu » (*Il.*, 24, 258).

Bertholdt (p. 29) avait sans doute la même opinion, car il croyait avoir trouvé précisément une preuve d'inauthenticité du livre de Daniel dans cette mention d'un fils de Dieu. Il prétend que, à l'époque de Nabuchodonosor, on ignorait les idées qui avaient prévalu chez les Grecs, idées qui ne furent connues que sous Séleucus Nicator (vers l'an 312 av. J.-C.). Dès lors, notre saint livre n'aurait pu être écrit avant le règne de ce prince. On en savait cependant déjà assez sur les dieux orientaux pour qu'on ne pût pas ignorer, au commencement du XIX[e] siècle, que la mythologie babylonienne admettait des dieux et des déesses, et des enfants de ces êtres divinisés. Il eut été difficile de prouver que les opinions que l'on trouve à ce sujet dans Homère n'ont été connues que sous Nicator. Aujourd'hui, le panthéon assyrio-babylonien nous révèle une masse de dieux et de déesses, ayant des fils et des filles à une époque où il serait bien difficile de savoir ce que pensaient les Grecs.

93 (26). Alors, Nabuchodonosor s'approcha de l'ouverture de la fournaise de feu ardent, s'écriant et disant : Sidrach, Misach et Abdenago, serviteurs de Dieu [j] très-haut [k], sortez [l] et venez ! Aussitôt, Sidrach, Misach et Abdenago sortirent du milieu du feu.

j *Serviteurs de lui, du Dieu* .. Redondance du pronom suffixe, comme au verset précédent. — k *Du Dieu Très-Haut*, *'Elaha' ḥilla'ah* (*qetib* : *ḥillaia'*), élevé souverain (Cf. l'hébreu *'Elah*, Dieu, et *'El-ḥēliôn*, le Dieu-Très-Haut ; Genèse. XIV, 18). Dans la bouche d'un polythéiste, l'expression *'Elaha' ḥilla'ah*, signifiait le plus grand des dieux, le dieu suprême (ὁ Θεὸς ὁ ὕψιστος). Mais, dans la circonstance présente, s'adressant à des Juifs et reconnaissant la puissance de leur Dieu, Nabuchodonosor confesse, de plus, que ce Dieu est le Très-Haut. Ce roi ne fait pas une profession de foi indiquant que le Dieu des trois miraculés est le seul vrai Dieu ; il reconnaît seulement que ce Dieu est plus grand et plus puissant que ses propres divinités. Il trouve que le miracle de la fournaise implique une puissance supérieure à celle qui était censée appartenir aux autres dieux et que les Casdim donnaient comme obéissant à leurs opérations magiques. Le roi de Babylone comprend alors que ce Dieu est au-dessus des rois et de leurs statues. Mais rien n'indique qu'il ait entendu que ce Dieu fut le seul vrai Dieu, à l'exclusion de tout autre. Pour Nabuchodonosor, ce Dieu est le plus élevé. Le roi de

Babylone prend encore l'expression *'Elaha' hilla'ah* dans c sens, au verset 99 (32) ou plutôt IV, 2. Dans d'autres passage (IV, 14, 21; V, 18, 21; VII, 25), cette même expression est em ployée, par des interlocuteurs monothéistes, pour désigner, d'un façon absolue, le Très-Haut, le seul vrai Dieu. — [l] Sortez, *fûqt* impératif de *nefaq* (sortir), dont le participe *nafqîn* (furent) soı tants, vient peu après. *Et venez, 'ĕtó*, אֱתוֹ, impératif de אֲתָה (venir). Ces deux impératifs indiquent combien Nabuchodonosc était impatient de se renseigner sur le miracle dont il venai d'être témoin.

94 (27). Alors les *'ahašdarpenaïïa'*, les *signaïïa'* et le *fahavata'*, et les *haddabrey* royaux, s'étant rassemblés [m] virent [n] ces hommes, sur le corps desquels le feu n'avai eu aucun pouvoir : aucun cheveu de leurs têtes n'avai été brûlé; [o] et leurs *sarbalin* [p] n'avaient pas été détériorés [q] et l'odeur du feu n'était pas passée [r] sur eux.

[m] *Alors* (*vav* a ce sens)... (furent) *s'assemblant*, *mitkanšin*, partic *ithpael* de כְּנַשׁ (assembler), avec omission du *dageš* fort devan un *ševa'* mobile. — [n] (Furent) *voyants*, *hazaïn*, participe pea de חֲזָא (il a vu). — [o] *Hithַarak*, 3e pers. prét. *ithpael*, avec חָ, parc que le ר ne ne prend point de *dageš*. — [p] *Sarbalin*, *manteaux* Beaucoup de traducteurs entendent, par ce mot, des chaussures des pantalons et autres vêtements des jambes. Reuss s'empress d'y voir des « caleçons. » Mais il est facile de comprendre qu ce n'est pas là l'objet qui aurait attiré plus particulièremen l'attention. Elle se porta plutôt sur un vêtement qui était plu en vue, plus apparent, sur le manteau de cérémonie, fait d'un étoffe légère, et plus exposé aux ardeurs de la flamme. — [q] *Et changés*, *šenû*, 3e personne du pluriel *peal*, de שְׁנָא (être changé) — [r] *Passée*, *hadat*, 3e personne fém. *peal* de עֲדָא (passer, traverser, aller). L'odeur du feu, c'est-à-dire à l'odeur du brûlé l'odeur produite par le feu qui roussit ou consume une étoffe — On a remarqué la gradation qui est indiquée dans ce passage : le corps des fonctionnaires n'est pas atteint par le feu ; les cheveux ne sont pas brûlés ; les vêtements ne sont pas changés dans leur apparence; et, pour couronner le tout, l'odeur du feu n'a pas même traversé ces étoffes. Il y a là une disposition graduée, une *climax*, d'une expression très poétique.

95 (28). Nabuchodonosor reprit et dit : Béni soit leur

Dieu[r], (le Dieu) de Sidrach, Misach et Abdenago, qui a envoyé son Ange[s] et délivré ses serviteurs qui ont eu confiance[t] en Lui; ont transgressé[u] l'ordre[v] du roi et ont livré leurs corps[x], pour ne servir et n'adorer aucun Dieu, si ce n'est leur Dieu.

[r] *Leur Dieu*, *'Elahahon*, avec suffixe intensif et anticipant. — [s] *Son Ange*. Cette expression indique l'Ange du Seigneur mentionné déjà au verset 49 (voy. p. 293). Nabuchodonosor ne dit pas : « Un de ses anges. » Il n'est ici qu'un écho qui répète l'expression que les trois martyrs ont, sans doute, employée et que Daniel a conservée. Le roi reconnaît, en un mot, que le Fils de Dieu attendu par les Juifs est en même temps l'Envoyé ou l'Ange du Seigneur : il comprend qu'il a eu devant lui une manifestation de Jéhovah sous la forme d'un homme. — [t] *Qui ont eu confiance*, *hiṭreḥiẑû*, 3e personne ithpeal de רְחַץ (avoir confiance). — [u] *Ont transgressé*, ont changé, *šanniv*, 3e personne plur. *pael*, de שְׁנָא. — [v] *L'ordre*, la parole, la chose (*millaṭ*) du roi; en d'autres termes : ils n'ont pas fait ce que j'avais ordonné. — [x] *Leurs corps*, au pluriel, d'après les *qetib* et d'après les anciennes traductions. Le *qeri* indique le singulier, afin sans doute de faire concorder ce mot avec celui du verset 27 : ils ont donné, livré leurs corps (sous-ent. : au feu); ils ont sacrifié leurs corps. — Sous la pression du miracle et après avoir vu le Fils de Dieu, l'Ange du Seigneur ; en un mot, sous l'impulsion d'un moment si solennel, Nabuchodonosor rend témoignage au Dieu d'Israël. Le roi approuve les trois confesseurs, qui n'ont voulu adorer que leur Dieu ; mais il ne dit pas que Jéhovah est le *seul* vrai Dieu, le Dieu unique; il le reconnaît comme un Dieu qui a le pouvoir de protéger ses serviteurs : il le proclame supérieur aux autres dieux (Cf. ch. II, 47 : Votre Dieu est le Dieu des dieux). Cette doxologie, adressée ici directement au Dieu des Hébreux lui-même, correspond à celles des ch. IV, 31-34 ; VI, 26-28 (Cf. Genèse, IX, 26; Luc, I, 68). En voyant ces trois témoins sortir sains et saufs de la fournaise, Nabuchodonosor bénit le Dieu qui les a délivrés, et il reconnaît devant ses officiers que ces croyants ont bien agi, en résistant, dans cette circonstance, à son commandement, en violant, comme il le dit, « l'ordre du roi. »

96 (29). Et par moi est promulgué[y] un décret, afin que tout peuple, tribu ou langue[z] qui aura proféré un blasphème[a] contre leur Dieu, (le Dieu) de Sidrach, Misach et

Abdenago, soit mis en pièces [b], et que sa maison soit établie en un lieu d'immondices [c], car il n'y a pas d'autre Dieu qui puisse sauver [d] ainsi [e].

y Donc par moi (est) posé, établi, *sim;* participe *peil* de שִׂים ou שׂוּם (il a posé, imposé, tourné vers). — [z] Formule déjà indiquée au verset 4 et qui revient à celle-ci : Tous mes sujets. — [a] *Proféré un blasphème*, qui aura dit une erreur ; שָׁלָה variation orthographique de שָׁלוּ pour שָׁלוּת, erreur, crime, péché : de שְׁלָה, employé par les Targumistes dans le sens d' « errer ; » en hébreu, le *niphal* de *šalah* signifie commettre une erreur, une faute. Appliquée au langage, ce mot signifie « fausseté : » proférer une fausseté contre Dieu, c'est blasphémer, ainsi que l'ont très bien vu les traductions grecques ; LXX : ὃς ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸν Κύριον τὸν Θεὸν... ; Théodotion : ἐὰν εἴπῃ βλασφημίαν κατὰ τοῦ Θεοῦ... — [b] Litt., sera mis en pièces, *ithabed*, futur *ithpeal* (être fait), de l'araméen עֲבַד, faire, agir. — [c] Voyez, pour cette formule, chap. II, 5. — [d] *Qui puisse, qui pourrait* (יְכִל) *délivrer*, *lehaẓẓalah*, infinitif *aphel* de נְצַל (délivrer, sauver). — [e] *Ainsi*, de la sorte. Quelques traducteurs ont rendu ce mot par : « comme celui-ci, » et regarde *kidenah* comme se rapportant à אֱלָה (Dieu) ; (Carrières : il n'y a pas d'autre Dieu qui puisse sauver que celui-là). Mais Rosenmüller a très justement remarqué que *denah*, employé ailleurs au masculin (ch. II, 43, et VI, 29), ne se prend qu'au féminin ou au neutre, lorsqu'il a un כ préfixe ; de sorte que כִּדְנָה signifie : « selon cela, de cette manière » (Cf. Jérém., X, 11 ; Esdr., V, 7). Théodotion a très bien traduit ce mot par : οὕτως, et la Vulgate par : *ita*. — A entendre parler en termes si élogieux du Dieu des Hébreux, on pourrait être porté à croire que Nabuchodonosor renonce au culte des faux dieux. Quelques rationalistes ont prétendu que ces paroles indiquaient une conversion de sa part au Dieu des trois martyrs : il serait devenu un prosélyte de la religion juive. Mais cette conclusion est exagérée : le texte ne l'autorise en aucune façon. Evidemment, Dieu offrait à ce prince les moyens qui pouvaient le conduire au salut. Mais il se contenta de placer ce Dieu au-dessus des autres ; il le reconnaît comme le Dieu Très-Haut, et il continue à croire que les dieux babyloniens étaient aussi des dieux ; il admet, en un mot, que le Dieu des Hébreux est d'un ordre supérieur aux dieux des Chaldéens à Anu, à Bel, à Mérodach, à Sin, à Nébo, à Nergal, etc. Après avoir vu les trois confesseurs se promener intacts au

milieu des flammes, après avoir vu dans la fournaise « un Ange semblable au Fils de Dieu, » il reconnaît comme le Dieu Très-Haut le Dieu de ceux qu'il a envoyés à la mort et qu'il a vu sortir du bûcher sains et saufs ; et dans un édit, il défend, sous peine de mort, à ses sujets de prononcer une parole contre lui. Mais il ne dit pas aux peuples de son empire de renoncer à leurs dieux et de n'adorer que le Dieu des trois martyrs : il reste polythéiste, et nous verrons, plus loin, qu'il songea encore à se diviniser. Nabuchodonosor n'avait pas une idée sérieuse de la Divinité, et les sentiments de ce monarque, énorgueilli par ses victoires, furent, par suite, très variables. Un faux Daniel de l'époque des Machabées aurait attribué au roi chaldéen une connaissance plus sérieuse du vrai Dieu. Le romancier rêvé par les rationalistes n'aurait pas manqué de représenter ce prince converti à des sentiments monothéistes, au judaïsme. Le pseudo-Daniel aurait donné au roi, qui venait de reconnaître la supériorité du Dieu des Hébreux, des regrets au sujet de la destruction du temple de Jérusalem. Le Daniel de la Captivité se contenta de décrire Nabuchodonosor avec le mélange de ses bonnes et de ses mauvaises qualités. Le récit de Daniel à ce sujet offre tous les caractères du vrai.

97 (30). Ensuite le roi fit prospérer[f] Sidrach, Misach et Abdenago dans la province de Babylone.

[f] *Fit prospérer*, rendit heureux, *hazelah*, 3e personne du prétérit *aphel* de צְלַח (réussir). Rapporté à *bimedinat Babel*, ce verbe signifie « faire avancer, donner de l'avancement, élever en dignité. »

N. B. *Ici finit le chapitre troisième. Les versets* 31, 32, 33 *du texte hébreu ou* 98, 99 *et* 100 *de la Vulgate font partie de l'Edit qui forme le sujet du chap. IV et doivent être reportés au commencement de ce chapitre.*

CHAPITRE IV

SONGE MYSTÉRIEUX ET FOLIE DE NABUCHODONOSOR

Sommaire. — Ce chapitre (III, 31-IV, 34) est le texte même d'un Edit que Nabuchodonosor adressa aux populations de son Empire. Dans cette Lettre circulaire, le roi de Babylone déclare qu'il a vu en songe un arbre d'une prodigieuse hauteur qui, par ordre du Très-Haut, avait été coupé par le pied et dont la souche était restée en terre, liée avec des chaînes de fer. Dans cette vision, Daniel découvrit une révélation divine qui annonçait au roi un châtiment de son orgueil, la perte de sa raison pendant sept temps, jusqu'à ce qu'il eût reconnu le Dieu du ciel. Cette prédiction s'accomplit, et ce conquérant raconte, dans son Edit, son orgueil, sa juste humiliation, son état de démence, puis son rétablissement miraculeux et sa reconnaissance envers le Très-Haut.

Nécessité de rattacher à ce chapitre les trois derniers versets du chapitre précédent. — Cet Edit embrasse trois versets qui, dans les Bibles hébraïques, grecques et latines, sont rattachés au chapitre III, parce qu'on les a regardés comme formant l'épilogue de l'histoire du martyre des trois Hébreux. Mais l'Edit relatif à ce prodige est contenu au verset 96e (29e). Il est court, précis et complet. Dans les trois versets suivants, Nabuchodonosor parle des miracles (au pluriel) que Dieu a opérés en lui (v. 2; III, 32 ou 99). Or, ces prodiges ont trait aux événements qui sont racontés au chapitre IV. On voit clairement, d'ailleurs, que le chapitre III finit avec le verset 97, où il est dit que le roi éleva en dignité les trois serviteurs de Dieu. Il faut remarquer aussi que, dans les trois versets suivants, le roi fait mention de sa personne en des termes qui montrent assez que ces trois versets forment l'en-tête du chapitre IV. La division de ces deux chapitres a donc été mal conçue ; la coupe du chapitre III a été faite d'une façon peu intelligente. D'après une simple inspection du texte, il est facile de voir que les trois derniers versets, maladroitement adjoints à ce chapitre, forment l'exorde de l'Edit du roi.

Il est aussi de notre devoir de constater que ces trois versets (98, 99 et 100) n'existent pas dans la version alexandrine. On

les a trouvés, il est vrai, dans le manuscrit de la bibliothèque Chigi, mais précédés d'astérisques et empruntés à la traduction de Théodotion. Après avoir terminé le troisième chapitre avec le verset 97, le traducteur alexandrin fait commencer le chap. IV au verset 4, par ces mots : Ἀρχὴ τῆς Ἐπιστολῆς. Ce titre ne se trouve ni dans l'araméen, ni dans la Vulgate. C'est une simple indication imaginée par le traducteur.

Epoque de la folie de Nabuchodonosor. — La version des Septante fait commencer ce chapitre, comme le précédent, par ces mots : Ἔτους ὀκτωκαιδεκάτου... (dans la dix-huitième année du règne...), sans doute pour rattacher la démence du roi à la destruction de Jérusalem. Mais cette date ne peut se concilier avec les faits. La dix-huitième année de son règne, Nabuchodonosor aurait eu le songe, et il aurait été frappé de démence l'année suivante. Or, c'est précisément pendant ces deux années qu'eurent lieu le siège et la prise de la ville sainte. On sait, d'ailleurs, qu'à cette époque le roi de Babylone était à la tête de son armée (IV, Rois, ch. XXV). Il ne pouvait, dès lors, être devenu fou et avoir été châtié avant les événements qu'on veut relier à sa folie. Evidemment, l'interpolateur ou le glossateur du manuscrit des Septante s'est trompé. Ewald propose de porter la date de l'Edit à la vingt-huitième année du règne de Nabuchodonosor. Mais il serait peut-être préférable d'indiquer l'année 584, c'est-à-dire deux ans après la prise de Tyr, et mieux encore après la conquête d'Egypte qui eut lieu en 569. Il peut se faire que le songe eut eu lieu quelques moments avant que Nabuchodonosor entrât en campagne (an. 570), la 37e année de son règne. A son retour, il fut repris de la manie de son orgueilleuse apothéose et privé de l'usage de sa raison ; il vécut sept temps avec les bêtes. Ayant ensuite recouvré sa raison et son royaume, il mourut peu de temps après, en 562.

But de cette nouvelle manifestation divine. — Nous savons que le livre de notre prophète est plein d'incidents, de scènes juxtaposées, et qui ne sont amenées et justifiées que par le dessein de l'auteur, exposé déjà dans les chapitres précédents. En nous faisant connaître un des traits les plus émouvants qui soient dans la Bible, Daniel ne s'est pas proposé de nous transmettre un cas de pathologie mentale d'intérêt médiocre et sans enseignement. Nous retrouvons, dans la prophétie du songe du roi et dans l'accomplissement des menaces qu'elle contenait, l'idée directrice et fondamentale du livre. Comme les autres récits, celui-ci a pour but de montrer Daniel accrédité auprès du Très-

Haut et chargé de manifester la toute-puissance du Dieu des déportés, des vaincus. Le roi orgueilleux et hautain qui, en apparence, était le vainqueur de Jéhovah, fut contraint de rendre gloire à ce Dieu. Nabuchodonosor, humilié, comprit que le Dieu dont il avait détruit le Temple était d'un ordre supérieur aux dieux des Chaldéens, au soleil, à la lune, aux divers corps célestes, à Mérodach et à tous les objets de son adoration habituelle. Il reconnut que ce Dieu domine, qu'il gouverne dans le monde, qu'il est un Dieu devant lequel toute majesté royale n'est que cendre et poussière, et il promulgua une ordonnance qui a pour but le respect et l'adoration dus à ce Dieu. En même temps, cette manifestation prophétique de l'Eternel avait aussi pour but de donner aux peuples soumis à Nabuchodonosor la preuve manifeste que les révélations relatives au Messie, révélations dont Jéhovah voulait gratifier Daniel, n'étaient ni moins certaines, ni moins divines que la prophétie contenue dans le songe de Nabuchodonosor. L'accomplissement de cette prophétie ne permettait pas d'avoir des doutes sur les prophéties qui se rapportaient à un avenir lointain.

En dehors du triomphe de Jéhovah amené pendant la captivité de son peuple, nous pouvons voir encore de plus près et mieux, dans ce chapitre, un exemple de la fragilité humaine. L'édit de Nabuchodonoser nous montre un grand roi, abaissé au-dessous du rang d'homme et relevé par le vrai Dieu. Ce conquérant n'est pas moins célèbre par la punition de son orgueil que par ses victoires. Celui qui s'intitulait « le roi des rois, » en présence duquel fléchissaient tant de milliers d'hommes, fut réduit à la condition des brutes, et n'inspira plus, aux hommes sérieux, que de la pitié. Mais, en reconnaissant que ce récit nous prêche le néant de l'homme, la puissance du Très-Haut et sa miséricorde, nous repoussons l'hypothèse rationaliste qui ne voudrait voir dans tout le livre de notre prophète que des légendes composées dans un but parénétique et polémique (Voy. *Intr.*, p. 188 et ss.). Bleek, Lengerke, Hitzig, Kuenen, etc., sont bien moins encore autorisés à rejeter le caractère historique du récit contenu dans le rescrit de Nabuchodonosor; et à le regarder comme une invention d'un pseudo-Daniel, qui aurait ainsi menacé Antiochus Epiphane et qui l'aurait invité à reconnaître le vrai Dieu, le Dieu d'Israël. Nous avons vu ce qu'il faut penser de la tendance machabéenne attribuée à ce récit (*Introd.*, p. 207). Il ne suffit pas de dire, avec Hitzig, que ce chapitre a une tendance parénétique (*unser Abschnitt ist paränetischer Tendenz*, p. 58); Reuss ne prouve pas

davantage en ajoutant à son résumé du ch. IV le mot fatidique : « parabole. » Nous savons à quoi nous en tenir sur cette manie des rationalistes. Mais il nous a été facile de voir que l'édit du roi de Babylone n'offre aucune allusion à la persécution d'Antiochus. Un pseudo-Daniel du second siècle nous eut présenté dans un Nabuchodonosor, type du Macédonien, une image plus étrange du vice, une image qui aurait correspondu à l'idée historique que les Machabéens devaient se faire du monstre qui s'appelait Antiochus Epiphane. Au lieu de s'étendre sur le crime du roi chaldéen et de le montrer ressemblant à ce dernier roi, — ce qui serait la meilleure confirmation de la pseudo-légende du pseudo-Daniel machabéen, — l'auteur du chap. IV offre, non des complaisances, mais des réticences volontaires, des atténuations que le respect du souverain conseille. Daniel y apparaît comme attaché à Nabuchodonosor et comme lui portant beaucoup d'intérêt (vv. 19 et 27). Sans doute, le roi babylonien est un orgueilleux ; mais la description qui en est faite ne met pas en relief le côté idolâtrique de cet orgueil ; elle met un voile sur l'autolâtrie de Nabuchodonosor, de même que dans le chapitre précédent le motif de la dédicace de la statue est passé sous silence. Au lieu de s'étendre sur les causes du châtiment, que l'Edit nous raconte comme prédit et réalisé, l'auteur en effleure à peine l'occasion, et il ne parle qu'avec réserve et circonspection du crime qu'il commit sur la terrasse de son palais. Dans ce chapitre, comme dans les précédents, Nabuchodonosor n'est pas un contempteur acharné du Dieu des Hébreux. Les déclarations qu'il fait relativement à ce Dieu montrent qu'il était capable d'apprécier la force de la vérité. Sa conscience lui permettait d'en être profondément affecté, et en diverses circonstances il courba la tête et adora Jéhovah comme Dieu suprême. Bien différent était Antiochus Epiphane.

La folie de Louis II, roi de Bavière, allégorisée. — Il est, du reste, facile de tourner toute l'histoire en allégories (Voy. *Introd.* p. 188). On ne pourrait énumérer toutes les vies humaines qui ont été un roman émouvant et touchant, tel que les écrivains les plus renommés par leur imagination n'auraient pu en inventer d'analogue. La folie du roi Louis II de Bavière est du domaine de l'histoire, et, sans avoir la pensée de réveiller la situation qui fut faite à la maison de Bavière et au peuple bavarois, nous pouvons dire que ce monarque nous offre un cas remarquable de folie systématisée complet et typique. Parmi les excentricités qu'on cite de cet infortuné prince, nous mentionnerons seulement

celle qui est relative à sa transformation en Lohengrin. Pendant plusieurs années, ce roi vécut dans l'illusion qu'il était le chevalier Lohengrin. Ayant fait installer, au haut d'un de ses châteaux, un bassin plein d'eau artificiellement bleuie et où des vagues étaient provoquées par un mécanisme particulier, il vogua, la nuit, revêtu d'une cuirasse d'argent, dans un canot tiré par un cygne empaillé. Il ne se contenta même pas de vouloir fendre les flots à la remorque d'un cygne : il voulait fendre l'air dans le même équipage et arriver à la lune. La folie ne fit que s'accroître ; elle se produisit avec d'affreux symptômes. Le roi fut atteint d'une boulimie qui le forçait à manger sans cesse ; il eut des hallucinations, il était constamment troublé par la vision d'objets noirs courant par terre. A ses heures de demi-lucidité, il rédigea des décrets insensés. Enfin, il passa par des accès de manie furieuse. Les supercheries des ministres que la Prusse imposait à la Bavière ne pouvaient plus durer, et, en 1886, les dignitaires du royaume durent faire signifier sa déchéance au pauvre fou, qui fut remplacé par le prince Luitpold, devenu l'homme-lige du chancelier de l'Empire prussien. Toutefois, le roi Louis, qui avait encore parfois quelques moments lucides, comprit l'humiliation de cette déchéance, et, obéissant, soit à un dernier sentiment de honte, soit à la manie du suicide, qui accompagne souvent la folie, termina sa vie par un assassinat et par un suicide, en se noyant près du rivage où il n'y avait qu'un mètre et demi d'eau.

Nous pouvons donc tenir pour certain que Louis II, roi de Bavière, a vécu pendant plusieurs années dans un état de démence. Et cependant, en imitant les procédés des Lengerke, des Hitzig et des autres pseudo-critiques, il nous serait bien facile de transformer ce fait historique en allégorie. Il suffirait de le présenter comme une invention du chauvinisme français qui a voulu déconsidérer le promoteur de l'empire prussien, le roi qui prit l'initiative d'offrir la couronne impériale au roi de Prusse, en 1870. Sans doute, ce ne fut, paraît-il, qu'à son corps défendant et parce qu'on lui dit que le roi Jean de Saxe était prêt à proposer aux souverains allemands de transformer le roi Guillaume en empereur. Mais, qu'il l'ait fait de bonne ou de mauvaise grâce ou qu'on le lui ait fait faire, il n'a n'en a pas moins mérité d'être loué à cause de « son intelligente coopération à la reconstitution de l'empire » et à cause de « sa fidélité envers la fédération allemande. » En effet, au début de la guerre, le roi Louis oublia la conduite de la Prusse contre la Bavière en 1866, et il joignit sans hésitation son armée à celle de son brutal et

peu loyal adversaire. Il y en aurait là assez pour qu'un Français eût pu dire que ce roi est devenu fou et que sa folie a été une punition du ciel, un châtiment envoyé à celui qu'une brochure allemande (*Fallait-il qu'il en fût ainsi?*), donne comme le fondateur du nouvel empire germanique. Un Français aura voulu montrer que la proclamation d'un Empire prussien n'a pu être suggérée que par un cerveau détraqué, qui ne savait pas distinguer entre les objets que lui offrait une fantaisie hallucinée. D'autres critiques à la façon de Bleek, de Lengerke et de leurs acolytes pourraient dire aussi que la folie du roi Louis est une invention de quelque Français jaloux, qui a voulu montrer où conduisait l'amour de la musique d'un autre vaniteux nommé Wagner. Ce seraient des musiciens français qui auraient imaginé de dire que le roi de Bavière était devenu fou, et que sa maladie provenait de ce qu'il n'avait pas su éviter « la musique troublante et équivoque qui ressemble à une Naïade malfaisante aux yeux verts. » Les vrais critiques ne se laisseront pas cependant prendre à toutes ces fantaisies qui valent celles que les rationalistes ont attribuées à leur pseudo Daniel. Le lecteur, instruit des faits qui se sont passés en Bavière en 1886, sait qu'il se trouve en présence de la réalité. La folie de Nabuchodonosor n'offre pas plus de prise que celle du roi Louis II aux allégorismes de la critique négative.

L'Edit de Nabuchodonosor transformé par Origène en une représentation allégorique de la chute de Satan. — Quelques lettrés, qui lisaient le livre de Daniel avec les yeux des savants du paganisme, ne pouvant comprendre que Nabuchodonosor eût vécu, pendant sept ans, avec les bêtes, se nourrissant de racines et d'herbes, ont eu recours au procédé de l'allégorisme. Origène suppose que, dans ce chapitre, Daniel n'avait eu pour but que de nous retracer une image de la chute de Lucifer. Les circonstances de ce récit lui paraissaient inexplicables, si on l'accepte dans le sens simple et littéral. Beaucoup de lecteurs du livre de Daniel étaient, en effet, trop préoccupés de ce qu'ils avaient lu dans les Métamorphoses d'Ovide. Ils croyaient qu'Actéon avait été changé en cerf, et Iphigénie transformée en biche ; ils admettaient que Callisto avait été changée en ourse ; que les compagnons d'Ulysse avaient été métamorphosés en pourceaux. Une lecture trop superficielle du texte de Daniel les portait à croire qu'il y était fait mention d'un changement de ce genre. Entrant dans cette interprétation, Origène trouvait impossible qu'un homme eût été changé en bœuf : cela était bon dans les écrits des

poètes et des mythographes ; mais ces métamorphoses n'avaient jamais eu de réalité que dans les imaginations populaires. Au lieu d'examiner de plus près le texte, Origène céda trop facilement à son goût pour l'allégorisme, et il paya un tribut aux doctrines de son époque. Un critique a dit de lui, en éxagérant, toutefois : *Allegoricus semper interpres et historiæ fugiens veritatem, ita enim amat allegorias, ut earum causa sæpe tollat historiam.* Nous verrons que l'explication la plus littérale du texte n'offre rien, qui motive les conclusions auxquelles sont arrivées les imaginations des critiques, qui portèrent Origène à allégoriser le récit de l'Edit.

Il faut d'abord reconnaître que rien n'a moins les apparences d'une allégorie que cette histoire. C'est une conclusion qui s'impose et que dom Calmet exprime très bien en ces termes : « Une chose rapportée dans un si grand détail, inculquée jusqu'à trois fois, prédite dans un songe un an avant qu'elle arrivât, expliquée par un prophète, répétée un an après par une voix du Ciel, publiée par une déclaration solennelle d'un prince. Si un fait de cette nature n'est qu'une figure et une allégorie, je ne sais plus ce qu'on pourra donner pour un fait historique et véritable. »

C'est également la conclusion à laquelle aboutit saint Jérôme, répondant à ceux qui, ne comprenant pas la folie de sept ans, recouraient à l'allégorie du châtiment de Satan. Le saint docteur constate que ce système offre l'inconvénient de convertir toute l'histoire en romans, et il dit très à propos que l'on voyait des aliénés vivre dans les champs et dans les bois à la manière des bêtes. Seulement, il a ensuite recours à un argument *à fortiori* que l'on ne peut considérer que comme un argument *ad hominem.* Il répond, en effet, à Porphyre, qui attaquait la vérité historique de la folie de Nabuchodonosor ; il suppose sans doute que, comme païen, ce philosophe devait croire aux métamorphoses de la mythologie, et qu'il ne devait pas trouver le changement de Nabuchodonosor en bête plus étrange que les métamorphoses chantées par Ovide (1).

(1) Quod nos nequaquam recepimus, ne omnia quæ legimus, umbræ videantur et fabulæ. Quis enim amentes homines non cernat instar brutorum animantium in agris vivere locisque sylvestribus ? Et ut cuncta prætercam, cum multo incredibiliora, et Græcæ et Romanæ historiæ accidisse hominibus proderint ; Scyllam quoque et Chimæram, Hydram, atque Centauros, aves et feras, flores et arbores, stellas et lapides factos ex hominibus narrent fabulæ : quid mirum est si ad ostendendam potentiam Dei, et humiliandam regum superbiam, hoc Dei judicio sit patratum ? *In Dan.*, ch. IV, vs. 1.

L'Ecriture dit que le songe se réalisa : *Omnia hæc venerunt super Nabuchodonosor regem* (v. 25). Daniel affirme ainsi l'accomplissement de ce songe, mais il ne dit pas que Nabuchodonosor fut transformé en bête. On doit éviter deux exagérations : celle de l'allégorisme et celle de la métamorphose réelle ou d'un changement de nature du roi de Babylone. Tout en maintenant la lettre du texte, le critique doit se garder d'outrepasser les renseignements qu'il transmet.

Fausseté de l'hypothèse qui admet une métamorphose physique, substantielle de Nabuchodonosor en bête. — Des écrivains qui ont lu, eux aussi, ce chapitre avec des préjugés païens, classiques, se sont laissé aller à confondre ce récit avec les fables des Grecs et des Romains sur les métamorphoses. En supposant une aventure pareille et une transformation de ce genre dans le cas de folie, décrit dans l'Edit rapporté par Daniel, ils raisonnent d'après une interprétation qui n'a d'existence que dans leur imagination, opprimée par des souvenirs de la mythologie et de la fausse science de leur temps. C'est ainsi que, dans sa *Démonomanie* (liv. II, ch. 6), Bodin a prétendu que « le Prophète Daniel, parlant de Nabuchodonosor, dit qu'il fut converti et mué en bœuf, et ne vécut que de foin l'espace de sept ans. » Dans ce peu de mots, il y a deux erreurs et une interprétation hasardée : il n'est pas vrai que ce roi ait été changé en bœuf; le texte ne dit pas qu'il n'ait mangé *que* de foin, et il n'est pas certain que la folie ait duré sept ans. Mais ce savant était, comme divers érudits et médecins de la Renaissance (Pomponace, Paracelse, Fresnel, Ambroise Paré), imbu des préjugés du paganisme, et il croyait à ses transformations des hommes en bêtes. Il ne sera cependant pas difficile de montrer que, en soutenant une transformation de Nabuchodonosor en bœuf, Bodin et ceux qui ont pensé comme lui ont mal interprété les textes de Daniel.

Le récit contenu dans l'Edit n'a en vue ni une métamorphose, ni une métempsychose. Les expressions « un cœur de bête » et « ma figure (textuellement : ma splendeur) me revint, » ne prouvent pas, comme on le prétend, que le changement qui s'opéra ait été une transformation substantielle du roi en bête. Vouloir en conclure que ce prince eut alors la figure et même l'essence d'une bête, c'est s'efforcer de mettre dans la Bible ce qui n'y est pas.

Cœur de bête. — Le texte dit très bien : « Qu'on lui donne un cœur de bête » (16 ou 13); et encore : « Son cœur devint comme celui des bêtes » (ch. V, 21). Il s'agit d'un changement

que l'on nomme accidentel et qui concerne les qualités du cœur. On sait que le cœur se prend pour la volonté et pour les appétits. En disant que le cœur du roi sera changé, le texte nous indique simplement que ce cœur prendra les instincts et les habitudes d'une brute, et que, quant aux actions extérieures, il se conduira comme un animal dépourvu de raison : *loco voluntatis gaudebit appetitu ferino*. D'un autre côté, il faut reconnaître que, dans l'Ecriture, le cœur » indique souvent « l'esprit, l'intelligence. » Sous ce rapport, l'expression « donner un cœur de bête, » signifie la privation de la caractéristique de l'homme, de la raison, du moins quant à l'empire que l'être raisonnable exerce sur ses facultés. La folle du logis allait tenir lieu à Nabuchodonosor de ses facultés supérieures. Son esprit aliéné n'avait pas, du moins d'une façon suivie et correcte, les pensées propres à l'homme, et il éprouvait les penchants de la brute. Dans l'interprétation de la Bible, il faut interpréter métaphoriquement ce qui est dit métaphoriquement. Or, on sait très bien ce qu'il faut entendre quand on dit d'un homme qu'il a un « cœur de tigre, » un « cœur de lion, » ou d'un homme méchant, qu'il est un démon. Nous disons aussi d'un fou qu'il est réduit à l'état de bête. Ainsi, l'expression du texte n'indique pas un changement réel d'un homme en une brute. Elle indique seulement un empêchement de l'exercice de la raison ou de la faculté qui constitue la prérogative qui distingue l'homme de la bête. Aussi Rosenmüller dit-il très justement : *Corde feræ significari mentis stupiditatem et sævitiam vix est quod moneam*. C'est, en effet, ce que, d'ailleurs, un autre passage de l'Edit indique très clairement par ces paroles que le roi prononça après sa guérison : « Ma raison me revint » (v. 36 (33).

Exagération et traduction inexacte au sujet d'un changement de figure. — On a supposé qu'il y avait, au verset 36 (33), l'indication d'une métamorphose substantielle de Nabuchodonosor ou, du moins, une substitution d'une apparence extérieure bestiale qui aurait remplacé la forme humaine de ce roi. Un changement de figure a pu paraître indiqué par une expression que Théodotion a introduite dans sa version : « ma figure ou ma forme (μορφή) m'est revenue. » Saint Jérôme a aussi adopté ce même sens donné au mot araméen : *Figura mea reversa est ad me.* Toutefois, pour vérifier cette expression, il n'est pas nécessaire que ce prince ait été réellement changé en bête. Il se croyait un taureau et il se voyait représenté, dans son imagination, sous la forme de cet animal.

Le fantôme qu'il voyait n'avait pas plus de réalité objective que le spectre de Banquo, et il n'était que le produit de son hallucination : ses traits et sa taille n'avaient pas changé. Mais lorsque le roi fut revenu dans son bon sens, l'image qui était le produit de son imagination troublée disparut, et l'image vraie de son être se fixa devant son esprit, et il se revit avec son ancienne forme, avec la forme humaine. Mais il ne s'agit dans le texte araméen ni de la forme substantielle, ni de la forme accidentelle de Nabuchodonosor : il n'y est question que de la splendeur ou de l'éclat qui rejaillit de nouveau sur la personne du roi (Voy. v. 36). Ce passage ne peut donc servir en aucune façon à motiver l'hypothèse d'une métamorphose de Nabuchodonosor en bête.

C'est donc aussi sans fondement et fort inutilement que quelques critiques ont essayé de rendre plus probable la métamorphose du roi de Babylone en disant que ce changement n'avait eu lieu que dans le corps, et qu'il s'était passé un phénomène semblable à celui d'Apulée, qui raconte son changement en âne, par la vertu des opérations magiques (*De Asino aureo*). Il n'y a pas non plus à tenir compte de l'opinion de quelques rabbins, d'après lesquels l'âme de Nabuchodonosor aurait été remplacée, pour un temps, par l'âme d'un bœuf, qui aurait communiqué au corps du roi ses inclinations, autant que la forme humaine le permettait. Ces rabbins s'étaient grisés des doctrines de la métempsychose, et il ne leur restait pas assez de lucidité d'esprit pour lire le texte ou du moins pour l'interpréter sainement. Le texte ne parle pas plus d'un changement d'âme que d'une transmutation du corps. Aussi la plupart des Pères et des docteurs de l'Eglise nient-ils que Nabuchodonosor ait été changé en bœuf ou ait pris la forme d'un bœuf; ils soutiennent que ce roi devint fou et qu'il se crut un bœuf. C'est ce que constate Delrio : *De Nabuchodonosor quoque plerique Patres negant formam bovis sive bovini corporis effigiem induisse ; sed duntaxat volunt, sic mente abalienatum fuisse ut se bovem crederet* (*Disquis. Mag.*, p. 89). Toutefois, ce théologien veut qu'il se soit opéré un certain changement physique dans le corps du roi, par exemple dans la conformation de ses bras et de ses jambes, modification qui lui aurait permis de marcher à quatre pattes. Mais c'est ce qu'il ne peut pas conclure du texte, et ce n'est qu'en forçant la note relative au retour de la figure, que Stengel et d'autres critiques ont pensé que l'interprétation que nous avons donnée n'était pas adéquate. Ainsi, Stengel dit que *nullus naturalis morbus figuram hominis mutat.*

Mais il n'est pas vrai que, d'après le texte, Nabuchodonosor ait pris la figure, la forme d'un bœuf ou d'un animal quelconque : ce critique ne le suppose qu'en se méprenant sur le sens de ce passage.

Inutilité d'un recours à une fascination diabolique. — D'autres ont cru que le démon faisait illusion à Nabuchodonosor, de façon à tromper ses yeux et ses autres sens. Le diable et ses agents auraient aussi produit sur ceux qui entouraient le roi une fascination qui les aurait portés à croire que le roi était changé en bœuf. Nous aurions là une foule d'opérations prestigieuses (*præstigiam factam secundum præstigiarum Diaboli artem*). D'après cette explication, le changement n'eut pas été réel, il eut été seulement apparent. Mais il faudrait supposer une série d'actions, d'apparences, de transformations d'objets, d'illusions, etc. Or, il faut ne pas oublier l'adage : *non sunt multiplicanda entia absque necessitate* Le récit du chap. IV ne nous dit rien qui nous porte à admettre ces actions illusoires, ces fascinations de ceux qui voyaient Nabuchodonosor, et tout ce qu'il nous dit s'explique par un état de folie de ce monarque.

Le texte n'offre que la description d'un état de folie. — D'après l'Edit, en effet, le roi n'a pas été changé en taureau ; mais il s'est imaginé qu'il était un taureau (saint Jérôme, Théodoret, Maldonat, Pererius, Cornélius à Lapide, etc.). Il perdit l'usage de ses facultés intellectuelles et il divagua. Nabuchodosor fait très bien comprendre son état en disant (v. 33) : « Ma raison revint en moi. » Il y a dans ce chapitre un fait psychologique, un cas de médecine mentale très bien décrit. Il résulte, en effet, des détails contenus dans ce récit que Nabuchodonosor s'étant maintenu dans son orgueil démesuré et dans l'idolâtrie de sa personne, Dieu, dans sa bonté et pour le ramener à des sentiments plus vrais, lui ôta sa puissance, sa force, sa gloire. Il lui ôta même l'usage de sa raison : il le rendit fou. N'ayant pas tenu compte d'un avertissement et d'une menace du Très-Haut, le roi chaldéen persista dans sa volonté de se faire passer pour Dieu ; et un jour que, se promenant sur la terrasse de son palais et embrassant d'un coup d'œil l'immense ville qui s'étalait à ses pieds avec sa tour, ses dômes dorés, ses pyramides étincelantes, il avait repris le projet de se faire passer pour un dieu incarné, par un effet de la toute-puissance divine, il tomba dans une espèce de folie, dans une monomanie semblable à la lycanthropie.

Les zoanthropes. — Le roi fut atteint d'une maladie qu'on

peut appeler Tauranthropie et qui, comme la lycanthropie, est une espèce de zoanthropie. Les lycanthropes (hommes-loups) et les cynanthropes (hommes-chiens) sont des aliénés qui s'imaginent être devenus des loups ou des chiens. Aétius d'Amida, qui vivait vers la fin du V[e] siècle, nous a transmis, en prose grecque, une partie de l'ouvrage de Marcellus de Sidé sur l'art de guérir. Dans cette partie qui concerne la lycanthropie, on lit ces lignes : « Ceux qui sont pris de la maladie lupine ou canine sortent la nuit au mois de février, imitant en tout les loups ou les chiens, et, jusqu'à la venue du jour, s'attachent particulièrement à ouvrir les tombeaux. » Ces malheureux ne possèdent plus l'empire sur leurs facultés ; ils sont hantés despotiquement par l'objet dont ils se sont fait une idée particulière. Dans leur imagination, ils unissent la pensée de leur *moi* avec celle d'un animal. Puis, dans cette manie, persuadés qu'ils sont cet animal, ils imitent ce qu'ils savent que les animaux de cette espèce ont coutume de faire. Le maniaque, qui se croit changé en loup, hurle, mord, enlève des brebis, mange la chair crue. La légende relative aux Neures, qui se changeaient en loups (Hérod., IV, ch. CV), n'avait pas d'autre fondement. Mais la fausseté de ces métamorphoses ne doit pas faire nier l'existence de la maladie. La croyance aux loups-garous (*warous*, *wairous*, *warouls*, etc.; de *wër* qui, en vieux haut allemand, signifie « homme; » et du v. h. all. *ulf;* allemand *Wolf*, loup) ou loups-hommes était fondée sur le fait de la folie de gens qui, se croyant devenus des loups, erraient dans les bois, tuaient des enfants et des voyageurs attardés. Les cynanthropes imitaient les aboiements des chiens. D'autres maniaques rugissent comme des lions ; et ceux qui se croient des chats, des coqs ou des rossignols adoptent, autant qu'il est en eux, la manière de vivre ou du moins quelques particularités de la vie de ces animaux.

Le cas de Nabuchodonosor fut une tauranthropie : il fut atteint d'une folie dans laquelle il s'imaginait avoir la forme et la nature d'un taureau. Il prit les inclinations de cet animal ; il s'échappa de son palais et erra dans les parcs royaux ; il fuyait la compagnie des hommes ; il laissa croître ses cheveux et ses ongles ; il frappait du front comme s'il avait eu des cornes et il mangeait de l'herbe (1).

(1) Pierre Comestor, qui a bien compris que la transformation de Nabuchodonosor n'était que dans l'imaginaton de ce roi, s'exprime ainsi à ce sujet : *Et videbatur ei quod bos esset in anterioribus, et*

Telle était l'aberration mentale ou l'hallucination de Nabuchodonosor. Lengerke reconnaît donc très justement (p. 196, 197) que l'auteur se représente l'état de Nabuchodonosor comme celui d'un homme complètement fou (*als den eines völlig verrückten Menschen*). Il reconnaît que l'on a introduit dans ce texte beaucoup de choses qui ne lui appartiennent pas (*Man hat viel Ungehöriges in diese Stelle hereingetragen*), et que beaucoup de conjectures sont de fausses interprétations des paroles du texte (*Misshandlungen der Texteworte*). Ainsi il a très bien vu que ce texte ne dit pas un mot d'une transformation (*eben so wenig sagt der Text von einer Metamorphose ein Wort*), et que saint Jérôme l'avait déjà remarqué à propos du verset 36 (33) : *ostendit non formam se amisisse sed mentem* (ma raison me revint). Hitzig dit également qu'il est exclusivement, absolument (*lediglich*) affirmé (*ausgesagt*) que Nabuchodonosor est tombé dans une espèce d'aliénation mentale (*Wahnsinn*), et qu'il ne s'agit ici que d'une espèce de lycanthropie (*Es ist lediglich ausgesagt, Nebuk. sei in jene Art Wahnsinn, da der Mensch sich für ein Thier hält, in Lykanthropie verfallen*, p. 56).

Nabuchodonosor se crut transformé en Alap ou Kirub, en taureau divin, identifié au dieu Nin ou à l'Hercule chaldéen. — Le changement psychique qui s'opéra dans Nabuchodonosor fut le résultat de l'hypertrophie d'une idée fixe. Il avait laissé se développer dans son esprit le despotisme d'une idée qui, avec la permission ou d'après un ordre absolu du Très-Haut, se fixa profondément dans son imagination et absorba les autres pensées. Le roi de Babylone s'était voué un culte idolâtrique ; il se croyait dieu. Il en arriva ainsi à un monstrueux amalgame de sa personne avec un *Alap* ou *Kirub* (taureau à tête d'homme). Des taureaux ailés à face humaine, dont on possède des spécimens au Musée assyrien du Louvre, étaient des figures symboliques et tout à la fois des idoles érigées dans les temples de Marduk et de Samas, pour veiller à la garde de leurs sanctuaires.

in posterioribus leo, secundum tyrannorum mysterium, qui in prima ætate voluptatibus dediti et cervicosi jugo Belial subduntur ; in fine vero interficiunt, diripiunt et conculcant. La réflexion morale a été sans doute inspirée à Comestor par la traduction de Théodotion qui, au lieu d'« aigles » que porte le texte, a lu « lions. » Cette particularité devait aussi se trouver dans quelque Bestiaire, genre de composition très en vogue au moyen-âge.

Ces figures colossales que l'on a trouvées à Khorsabad apparaissent en grand nombre sur les monuments assyrio-chaldéens. Elles représentaient des divinités puissantes. Moitié taureau et moitié homme, le *Kirub* était le symbole de la force. Sa face humaine indiquait, de plus, l'intelligence supérieure, et les ailes marquaient la rapidité de l'aigle ou l'activité du dieu représenté. Ces énormes taureaux ailés, à visage d'homme, étaient, d'ailleurs, les divinités protectrices ou tutélaires, les gardiens de la demeure royale. C'est ainsi que, encore aujourd'hui, dans l'Annam, les dragons gigantesques et bizarres qui s'enroulent autour des hauts portiques, sont des êtres à la fois menaçants et tutélaires.

Les Taureaux divins représentaient, d'ailleurs, plus spécialement un dieu qui devait plaire à Nabuchodonosor et avec lequel ce conquérant devait tenir à s'identifier. Il paraît, en effet, que le Taureau divinisé n'était rien autre que l'Hercule chaldéen. En 1884, Oppert a lu, à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, un travail sur une inscription trouvée à Tello par de Sarzec, et il y a découvert la mention d'un dieu Ninsah, lequel offre des caractères qui le rapprochent de l'Hercule des Grecs et qui l'identifieraient avec le Taureau divin. D'après le savant assyrioloque, le dieu qu'adore le roi Louch-Kaghi-na est « probablement » ce dieu « que représentent les taureaux et les colosses qui gardent l'entrée des palais, « le guerrier vaillant du dieu Bel. » En dehors du renseignement que nous fournit cette tablette, on sait que Nin, incarnation de la planète Saturne ou, pour mieux dire, guerrier, héros, qui se donna le nom de cette planète, était regardé comme l'Hercule assyrien (Cf. Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 214 ; *Records*, V, p. 21, 23, etc.). Il est « le Seigneur des braves, le guerrier qui soumet l'ennemi, l'exterminateur des rebelles, le Seigneur puissant, le dieu d'une force inouïe. » Il préside spécialement à la guerre et à la chasse. Or, ce dieu revit en quelque sorte dans le Taureau divin. « On croit, » dit G. Rawlinson, « qu'il était représenté dans les taureaux ailés, à figures humaines, qui forment un trait si remarquable de l'architecture assyrienne » (*Les religions de l'anc. monde*, p. 73).

On comprend ainsi que le Taureau divin eût fait une impression profonde sur le cerveau de Nabuchodonosor. Il se crut devenu le Taureau-dieu, l'Hercule chaldéen : l'orgueil le conduisit à la démence. Cette préoccupation présida à l'enchaînement de ses idées : il rêvait parfois au Taureau divin et il finit par s'assimiler

avec lui. Sa maladie fut donc ainsi occasionnée par des idées ambitieuses ; elle touchait, par certains côtés, au délire des grandeurs. Le fond même du délire du roi de Babylone était une adoration de lui-même sous forme de Taureau divin : sa tauromanie n'était qu'une théomanie. Dieu permit que ce délirant ne vît pas autre chose que son rêve et qu'il l'étreignît avec une persistance qui le faisait passer pour une réalité. Nabuchodonosor finit par croire à ces hallucinations qui, l'identifiant avec un taureau, le conduisirent à commettre des actes insensés.

Représentation fantaisistes de la folie du roi. — La légende a modifié l'histoire dont le souvenir était dans toutes les mémoires. De ce que Nabuchodonosor avait cessé pendant quelque temps, de se conduire en animal raisonnable, de ce qu'il lui manqua l'usage de cette faculté qui distingue l'homme de la brute, on imagina qu'il avait été changé en bœuf. Quoiqu'il n'y eût eu rien d'essentiel de changé dans son être, on fit de l'état de ce monarque pendant sa maladie des portraits qui le représentait comme une espèce de brute avec des plumes et des griffes. Fr. Lenormant a très bien flétri ces indécentes parodies de notre chapitre IV, dans le passage suivant qui offre, en même temps, un témoignage de ce savant au fait si bien caractérisé dans le contenu de l'Edit : « C'est là ce que, dans les vieilles Bibles en images et malheureusement encore dans bien des petites Histoires saintes de nos jours, on appelle « Nabuchodonosor changé en bête ! » car un zèle ignorant n'a pas épargné les travestissements ridicules aux recits bibliques. Dans la réalité, il s'agit très clairement, avec quelques expressions un peu poétiques, d'un cas de la forme de démence bien connue des aliénistes sous le nom de *lycanthropie*. Que Nabuchodorossor, qui était, du reste, un fort grand roi, ait subi dans les dernières années de son règne un accès de ce mal, aucune autre autorité, sans doute, ne nous l'apprend ; mais le fait n'a rien en lui-même d'absolument inadmissible. Nos renseignements sur les événements du règne de ce prince sont encore très incomplets, d'autant plus qu'une mauvaise chance a fait que jusqu'à présent aucune inscription proprement historique de lui n'a encore été retrouvée. Ainsi nous n'avons pas une ligne épigraphique sur ses conquêtes ; les quelques inscriptions que l'on possède sont exclusivement relatives à ses constructions. Les trois quarts de ce que nous savons des guerres de Nabuchodorossor repose sur des narrations de la Bible, qu'on ne peut pas plus contrôler que le fait de sa folie momentanée, relaté dans le livre de Daniel. Celui-ci devra donc

être aussi bien accepté que les autres, si l'autorité du livre, et spécialement du chapitre dans lequel il se trouve, n'est pas viciée par quelque circonstance différente » (*La Divination*, etc., p. 204).

Objections. — Les rationalistes ont prétendu que ce chapitre était plein de difficultés. On y trouve, disent-ils, des choses incroyables; la folie de Nabuchodonosor est la plus étrange des choses; il n'a pu vivre d'herbes pendant sept ans; son corps aurait été déchiré par les bêtes; son trône aurait été usurpé; les historiens de la Chaldée n'en ont pas parlé; on ne peut admettre avec quelque probabilité qu'il eût publié son déshonneur et sa déchéance; puis, l'auteur ne nous dit pas que devint le royaume pendant les sept ans de folie. Ces objections de Lengerke et des autres rationalistes sont reproduites par Kuenen dans le passage suivant: « Selon ch. III: 31-IV: 34, Nébucadnetzar serait tombé dans ce qu'on appelle une *lycanthropie*, et, contre toute analogie, cette maladie se serait prolongée durant sept ans, lui aurait fait manger de l'herbe et lui aurait fait croître « le poil comme celui de l'aigle et les ongles comme ceux des oiseaux. » Et encore, si l'auteur se fût arrêté là! Mais non, le roi lui-même a soin d'informer tous ses sujets de l'affreux état par où il a passé. Chez aucun historien profane on ne retrouve le moindre souvenir d'un pareil événement (*Hist. crit.*, II, p. 559).

L'historicité du chapitre IV est donc attaquée ici au point de vue du fond et au point de vue de la forme. On imagine des impossibilités dans l'état de folie décrit par l'Edit, et on se révolte à la pensée de la publicité donnée par Nabuchodonosor à cet événement. La première objection paraît si évidente aux criticistes qu'ils croient suffisant de l'énoncer. Lengerke se contente donc d'indiquer contre l'authenticité du livre de Daniel : « la folie septénaire de Nabuchodonosor (*die siebenjährige Tollheit des Nabukadnezar*, p. LXIV). De son côté, Kuenen croit en dire assez en insistant de cette sorte : « La folie du roi qui dure sept ans et son séjour parmi les bêtes des champs » (*Ibid.*, p. 516). En somme, l'objection a trait à l'état de folie dans lequel tomba le roi de Babylone et à la durée de la maladie. En examinant de près ce que les adversaires trouvent impossible ou invraisemblable, nous verrons qu'il n'y a rien qui ne se réfute facilement et que l'exégèse rationaliste ne nous oppose encore ici que des griefs purement imaginaires.

Nous nous sommes déjà rendu compte de la nature de la maladie, et nous avons pu voir que, en lui-même, le cas du roi de

Babylone ne saurait être regardé comme impossible : ce n'est pas la seule fois qu'on a vu de grands hommes devenir fous ou idiots. Il nous reste à constater que la description de la folie de Nabuchodonosor n'offre rien qui soit en contradiction avec les données que la nosographie de cette maladie a parfaitement constatées.

La description de la folie du roi de Babylone est conforme aux renseignements provenant de l'étude des aliénés qui se croient transformés en bêtes. — L'examen analytique du chap. IV nous a fait connaître dans le châtiment du roi une maladie terrible. Mais il n'y a rien dans cette situation qui ne soit conforme à ce qui se passe dans les cas de manies des zoanthropes. Nabuchodonosor, tombé en démence et se croyant changé en taureau, agit selon la conscience de l'être nouveau qui apparaissait dans son imagination, Il est reconnu que ces aliénés vivent et agissent comme le type qu'ils ont en vue. Sans tenir compte de ce qu'il peut y avoir de réel dans la fable des Prœtides qui, se croyant changées en génisses, « faisaient retentir les champs de leurs faux beuglements (*impleverunt falsis mugitibus agros*), et qui cherchaient des cornes sur leur front uni (*sæpe in levi quæsisset cornua fronte*), nous ne pouvons ignorer que les faits rapportés par Daniel rentrent dans la catégorie des extravagances notées dans les annales des aliénés. On sait, par exemple, que, au XVIII[e] siècle, un sieur Bernier se faisait panser comme un cheval, qu'il mangeait du foin au ratelier et qu'il imitait tout ce que font les chevaux. L'âme est, en effet, alors sous le joug de la bête ; le fou résiste à l'évidence, au témoignage des sens, et il déraisonne très logiquement. C'est ainsi que, dans les XIV[e] et XV[e] siècles, on vit des individus atteint de cette maladie, agir comme les loups ou comme les chiens dont ils se croyaient des représentants. « Les cynanthropes et les lycanthropes, » dit Brière de Boismont, « abandonnaient leurs demeures pour s'enfoncer dans les forêts, laissant croître leurs ongles, leurs cheveux, leur barbe et, poussant la férocité jusqu'à mutiler, parfois tuer de malheureux enfants (*Des Hallucinations*, p. 383).

Nabuchodonosor était aussi atteint d'une folie raisonnante : il agit comme s'il était réduit à l'état de bête. Se croyant un taureau, il voulut vivre avec les bêtes, manger de l'herbe, coucher en plein air, marcher à quatre pattes, c'est-à-dire sur les mains et sur les genoux, imitant les allures d'un taureau, en un mot, se conduire comme un taureau.

La vie en plein air. — On a vu de nombreux aliénés qui se séparaient aussi de la société des hommes, et qui vivaient, avec les bêtes, dans les bois. Les hommes sauvages que l'on a pris montrent que le corps humain est capable de supporter les intempéries des saisons. Mais on nous dira, sans doute, qu'il s'agit d'un prince élevé dans toute la mollesse d'une cour babylonienne, et que l'on ne comprend pas qu'il ait pu supporter ainsi, absolument nu, les pluies, les rosées et toutes les intempéries de l'air sans succomber à un genre de vie si nouveau pour lui. Mais ceux qui trouvent là une difficulté ne tiennent pas assez compte du fait lui-même, de l'état de manie qui implique souvent une surexcitation extraordinaire de la force nerveuse et de la force musculaire. On a vu, parmi les aliénées, de jeunes femmes vivre longtemps en plein air sans sentir l'impression du froid, ne prenant aucune nourriture substantielle, rester plusieurs semaines, à demi-nues, dans le cœur de l'hiver, et sans contracter des rhumes ou des douleurs rhumatismales. En un mot, cet état d'exaltation permet à ces malades de souffrir les plus grands froids sans en être incommodés.

L'habitation avec les bêtes. — En ce qui touche à la demeure avec les bêtes, il n'est pas nécessaire de se demander comment le roi, abandonné pendant si longtemps au milieu des bêtes féroces, aurait pu résister à leur violence et à leur férocité. Le texte ne mentionne, en effet, que « les bêtes des champs » ou, en d'autres termes, les bêtes domestiques, les bêtes des parcs royaux : les cerfs, les faons de biches, les chèvres, les agneaux, les lapins, etc. Il n'est pas question de toutes sortes de bêtes et encore moins des « bêtes féroces. » Au chap. V, 21, Daniel nous dira que « l'habitation » de Nabuchodonosor « fut avec les onagres. » Mais on sait que les anciens entretenaient de ses animaux dans leurs parcs. Les ânes sauvages, qui vivent dans les forêts et dans les déserts, ne sont pas plus à craindre que les ânes domestiques : lorsqu'ils voient un homme, ils jettent un cri, font une ruade, s'arrêtent, et fuient dès qu'on les approche. Il s'agit ici, d'ailleurs, d'ânes à moitié domestiqués, qu'on élevait dans de grands parcs pour avoir le plaisir de les chasser et pour en manger la chair. Abandonné à tous les écarts de son imagination, le roi vivait, non pas dans des bois peuplés d'animaux sauvages, mais dans un des parcs de ses palais (*non in sylvis præcise ferocioribus animalibus refertas sed in nemora voluptati inservientibus relegatus*). G. Rawlinson remarque, en effet, très bien que le malheureux ne vagabondait pas en toute liberté dans le

pays, mais qu'il était étroitement confiné dans les jardins particuliers situés auprès du palais (*The five great Monarchies*, vol. III, p. 64). Le roi de Babylone ne manquait pas de parcs d'une contenance de milliers de mètres, plantés de grands arbres, coupés d'accidents décoratifs, de kiosques, de grottes. La reine et les ministres avaient d'autant moins à craindre que le pauvre aliéné fut dévoré ou maltraité, qu'il ne fut pas difficile de le faire suivre et surveiller par quelques-uns de ses nombreux serviteurs. C'est ce qui vient de se produire tout récemment au sujet du roi Othon II, de Bavière, dont la maladie mentale est regardée comme n'offrant aucune chance de guérison. Une amélioration surprenante s'étant produite dans l'état de cet aliéné, il fait tout seul des promenades en voiture, mais les médecins le suivent dans une autre voiture. Ce sont des précautions qu'on a su prendre dans tous les temps. D'ailleurs, les serviteurs du roi de Babylone n'eurent pas à le défendre de la dent des bêtes féroces, car, ainsi que nous l'avons déjà fait observer, et comme le remarque très bien G. Rawlinson, « nous n'avons pas à supposer qu'il fût permis au malheureux roi de vagabonder dans le pays » (*We must not suppose that the afflicted monarch was allowed to range through the country*) : il n'y a pas de doute qu'il ne fut étroitement confiné dans les jardins particuliers situés auprès du palais (*He was no doubt strictly confined to the private gardens attached to the palace. — The five great Monarchies*, III, p. 64).

Il mange de l'herbe. — Nabuchodonosor se croit un taureau, et il agit, autant qu'il dépend de lui, comme un taureau : il se nourrit d'herbages et de racines. Mais on se demande comment un prince, habitué à se nourrir de mets exquis, a pu s'arranger pour paître à la façon des animaux. C'est là une question que l'on peut s'adresser à l'égard de tous les fous : on se verra obligé de répondre qu'ils peuvent s'habituer à ce changement de nourriture précisément parce qu'ils sont fous. On sait, du reste, qu'il y a des aliénés, que les médecins classent parmi les phytophages (mangeurs de plantes, de végétaux), et qui se nourrissent d'herbes et de feuilles. Non seulement on trouve, dans les bois, des sauvages qui vivent de la sorte, mais on rencontre aussi des fous qui adoptent ce genre de vie. Après avoir raconté qu'Héraclite était tombé dans une noire mélancolie qui l'avait rendu misanthrope, Diogène de Laërte ajoute que ce philosophe s'étant échappé du lieu où on l'avait enfermé, se sauva dans les montagnes où il vécut d'herbes et de plantes (ἐκπατήσας ἐν τοῖς ὄρεσι διῃτᾶτο, πόας σιτούμενος καὶ

βοτάνας, — liv. IX, I). C'est de la sorte que se nourrissent certains zoanthropes. Pusey cite, à ce sujet une lettre du docteur Browne (commissionner of the Board of Lunacy for Scotland), qui atteste le fait en ces termes : « L'acte de manger de la tripaille (*garbage*), des excréments, même de l'herbe, est un symptôme d'un avilissement général, et d'appétits pervertis. J'ai l'habitude de distinguer une classe de mes malades comme *fœcophages* ou mangeurs d'ordures ; et on rencontre avec eux, dans les asiles, des *sarcophages* qui ont eu le désir de manger de la chair humaine ou qui croient qu'ils en ont mangé, ou qui ont essayé d'en manger ; et les phytophages qui mangent de l'herbe, des feuilles, de jeunes branches, etc. J'ai de tels cas, comme aussi des avaleurs de pierres, des mangeurs de cheveux, etc. » (*Lectures on Daniel*, p. 423).

La croissance des cheveux et des ongles. — Le malheureux aliéné laissa croître ses cheveux et sa barbe. A cause de la longueur de sa chevelure et de son poil floconneux, son corps parut comme couvert d'une toison. Le texte dit que sa chevelure devint comme celle des aigles. On a conclu de cette expression qu'il lui vint des plumes, C'est donner à une comparaison le sens outré. La comparaison porte sur le caractère hirsute que prit la chevelure de l'aliéné : elle est comparée à celle de l'aigle *ob copiam et densitatem*, Il n'est pas dit que Nabuchodonosor devint un être avec des plumes, mais seulement qu'il y eut une croissance extraordinaire de la chevelure. En d'autres termes, sa barbe en brouissailles lui donnait l'aspect d'un chat-huant. On ne trouve rien là de contraire à ce qui se passe habituellement dans les cas de manies de ce genre. L'auteur a peut-être voulu indiquer, par cette expression, une particularité de la folie de Nabuchodonosor. Ce maniaque devait se croire un taureau ailé, et en voyant croître sa chevelure, il lui semblait qu'il voyait croître sur lui des plumes et des ailes : il devenait ainsi un vrai *Kirub*.

Nabuchodonosor laissa aussi pousser les ongles de ses mains et de ses pieds ; et le texte nous dit que ses ongles avaient crû comme ceux des oiseaux. On sait que, chez les malades et chez les peuples de l'Asie orientale, les ongles s'allongent et atteignent une longueur d'un pouce et demi ou même de deux pouces. Ils ne s'allongent pas indéfiniment, mais ils se recourbent à l'extrémité des doigts et des orteils. L'auteur a très bien exprimé cet état en disant que les ongles du maniaque devinrent comme ceux des oiseaux. Cette expression prouve, du reste,

que, d'après le texte, Nabuchodonosor ne fut pas changé en taureau, car ces animaux sont des mammifères onguiculés, et on ne peut dire d'eux qu'ils ont des ongles allongés comme ceux des oiseaux.

Ces observations suffisent pour montrer que l'Edit raconte l'événement de la folie du roi avec toute la simplicité qui caractérise le vrai. Les critiques rationalistes, qui déclarent tout cela impossible, n'ont qu'à consulter les médecins et les psychologues : la science montre la conformité du récit du chapitre IV avec la médecine ; l'expérience des aliénistes atteste le réalité de cette description.

La prière de Nabuchodonosor avant sa guérison. — Dans ce triste état, ce roi put cependant avoir une lueur de raison ; et il est représenté comme ayant levé les yeux vers le Ciel, et comme ayant prié. Lengerke a vu là une objetion sérieuse contre la vérité du récit ; il répète cette objection dans les mêmes termes (pp. LXV et 152) : « Nabuchodonosor prie avant que la raison lui soit revenue » (*dass Neb.* BETET, *ehe ihm noch der Verstand zurückgekehrt ist*). Il déclare (p. 197) que, « d'après le texte (v. 33), la raison serait revenue à la suite de la prière et de la conversion, et qu'il y a là une absurdité (*offenbar also eine Ungereinigkeit*) ; car comment Nabuchodonosor, encore atteint de cet effrayant bouleversement d'esprit, eut-il pu rassembler des pensées pour une prière ? Il aurait bien pu réciter des formules de prières, mais il n'aurait pu arriver lui-même à la conscience de son état, dans laquelle l'amende honorable doit reposer. » Kuenen table là-dessus, et émet ces prétendues invraisemblances : « Il témoigne son repentir au Dieu du ciel et recouvre la raison » (p. 516), et plus loin : « Son repentir est présenté comme ayant précédé sa délivrance » (p. 517). Il n'y a toutefois dans le raisonnement de Lengerke qu'un trompe-l'œil grossier. En examinant les faits de plus près et en les jugeant plus attentivement, la réalité apparaîtra très nettement.

D'après les textes, Nabuchodonosor est présenté comme un halluciné, comme un zoanthrope. Nous devons donc juger son état d'après les changements psychiques qui se passent chez ces malheureux. Or, il n'est pas rare de voir coïncider, chez eux, la folie avec une mémoire étonnante, avec les aptitudes remarquables pour les arts d'imagination, pour les lettres, pour la poésie, pour la musique et même pour les mathématiques. On voit des aliénés dont l'incohérence est souvent interrompue et qui conversent comme si aucune lacune n'existait dans leur intelli-

gence. Ces heures de lucidité montrent que le fou peut conserver quelques rayons de bon sens. Puis, la grande névrose détraque son cerveau et, par suite, les facultés intellectuelles sont entravées dans leur exercice. Quelquefois, la mémoire des anciens jours, souvent défaillante sur quelques points, se réveille. Il y a alors, malgré l'esclavage de l'idée fixe, un fond de raison, de souvenirs et de regrets qui font le supplice de l'aliéné. Il a tout à la fois conscience du désórdre de son esprit et de l'impuissance d'en rétablir l'harmonie ; il arrive ainsi au terme de la plus navrante douleur que le fou puisse éprouver.

A l'égard de Nabuchodonosor, nous avons à nous demander s'il conserva quelque usage de la raison, et nous ne pouvons nous empêcher de répondre que, d'après les renseignements contenus dans le texte de l'Edit, il en conserva assez pour remplir le dessein de Dieu, qui voulait l'humilier. Dans certains moments, il devait lui revenir quelque lueur de raison : il tâchait alors de lier quelques idées ; le passé, son passé glorieux, lui remontait à la mémoire ; il lui semblait qu'il reprenait possession de lui-même et qu'il redevenait le Nabuchodonosor d'autrefois. Ce Nabuchodonosor d'autrefois était consterné au spectacle de Nabuchodonosor d'aujourd'hui ; il en avait horreur, et des larmes de honte lui coulaient sur les joues. Ainsi, en dehors de son délire idolâtrique, le roi de Babylone put recouvrer, par moments, un certain usage de ses facultés et constater une situation qui lui arrachait des soupirs et des lamentations. Peut-être l'entendit-on, plus d'une fois, crier comme Charles VI : « Ma raison, ma raison ! »

La folie de Nabuchodonosor ne devait donc pas l'empêcher d'avoir, par moment, conscience de son état : l'usage de la faculté de prier pouvait lui revenir fréquemment. Dans un de ces moments lucides, Nabuchodonosor put donc élever sa pensée vers Dieu et avoir conscience du caractère de son acte. Cette élévation de la pensée du roi vers le Très-haut n'a rien d'étonnant, surtout lorsqu'on sait qu'il fut aidé de la grâce, qu'il eut une inspiration d'En-haut et qu'il put ainsi reconnaître sa faute. Il aurait pu se faire toutefois que, d'après la nature de la maladie, le roi n'eût pas été en mesure de délier son âme, qui était comme captive de son cerveau détraqué. Mais il plut à Dieu de rendre à cet infortuné prince, au bout des sept temps de châtiment, l'usage de sa raison, et de le rétablir sur son trône. « Sa raison lui revint ; » en d'autres termes, son hallucination cessa.

Le résultat de l'analyse que nous venons de faire de l'état de folie de Nabuchodonosor est confirmée par le témoignage du docteur Browne, aliéniste distingué, qui communique en ces termes au docteur Pusey le résultat de plus de trente ans d'expériences : « Je regarde comme probable — vu les nombreuses expériences que j'ai faites sur des personnes atteintes de cette espèce de folie — que Nabuchodonosor conserva une parfaite conscience, et que, pendant tout le cours de sa dégradation, il se connut comme étant Nabuchodonosor. Tout en mangeant « de l'herbe comme un bœuf, » il a pu prier avec ferveur et demander que la coupe amère s'éloignât de lui » (*Lectures on Daniel*, p. 435).

On peut donc expliquer parfaitement comment Nabuchodonosor put prier avant d'avoir recouvré entièrement sa raison. D'ailleurs, en supposant que ce revirement n'aurait aucune explication humaine, on ne serait pas fondé, par là même, à le tenir pour impossible : il a pu être dû à une marque de l'intervention divine, à un coup de la grâce. Remarquons aussi que, quoique l'Edit ne parle pas de l'action que Daniel exerça sur le roi, les rapports qui existaient entre eux nous permettent de croire que le prophète a dû compatir souvent au malheur de ce prince : il a cherché à le guérir de son hallucination bizarre en saisissant toutes les occasions de lui parler du Dieu Très-Haut. Le gouverneur de la province de Babylone a maintes fois parlé à Nabuchodonosor avec le zèle d'un apôtre, qui conservait toujours pour lui, au fond de son cœur, la tendresse d'un père ; et enfin, à l'expiration du moment fixé comme le terme du supplice du fier monarque, l'Eternel lui envoya un soupir et un regret comme une grâce : Jéhovah entendit ce soupir sincère, ce regret de la faiblesse qui gémit parce qu'elle s'avoue vaincue ; il déchira le voile épais qu'il avait tendu sur l'intelligence d'un orgueilleux qui voulait s'égaler à Dieu. La description de la maladie du roi contenue dans le chap. IV n'offre donc aucun détail qui ne puisse affronter les regards de la critique, et nous constatons, encore ici, que les rationalistes s'offrent à nous comme des individus aux prises avec des fantômes sortis de leur imagination.

Si c'est une maladie, ce ne serait pas un miracle. — Quelques critiques ont prétendu que si Nabuchodonosor n'eût été que fou, il n'y aurait pas eu de miracle, car on voit souvent des manies analogues à celle qui se trouvait chez ce roi. Il est cependant facile de voir que le miracle consiste dans le songe, dans la prédiction qui fut faite de cette maladie, et qu'il a pu se

trouver aussi dans la maladie elle-même et dans la guérison. Il résulte, en effet, du texte que cette folie n'était pas purement naturelle : Dieu l'avait amenée, avec ou sans l'intermédiaire des causes secondes, pour châtier et humilier le roi de Babylone. La voix du Ciel qui se fit entendre au roi nous montre qu'il y eut un miracle dans cet événement. Dieu a pu se servir des dispositions naturelles qui se trouvaient dans le sang, dans les humeurs ; et des causes morales, comme, par exemple, une affection pervertie, une maladie des grandeurs arrivée à son paroxysme, une autolâtrie abominable. Il n'en est pas moins vrai que le Très-Haut renversa l'économie des humeurs de Nabuchodonosor, de son cerveau ; amena la fixité de certaines combinaisons ou associations d'idées, d'images, et lui inspira des penchants et des sentiments tout autres que ceux qu'il devait avoir. On peut admettre que cette maladie fut causée, comme disaient les anciens, « par un sang trop sec et échauffé, » ou, comme s'exprimeraient les modernes, par un trouble du système nerveux, d'une altération des organes : on peut supposer, en un mot, que cet état morbide arriva par suite de quelque disposition naturelle. La découverte de ces causes secondes n'empêcherait pas qu'il soit très vrai que Dieu s'en servit pour faire éclater sa puissance et sa miséricorde sur un roi superbe et présomptueux. Les aliénistes se sont, d'ailleurs, vus souvent obligés de reconnaître des cas de folie survenus sans cause connue : ils ne peuvent, dès lors, soutenir qu'il n'y a pas eu quelquefois l'action d'une mystérieuse puissance qui, pour être inaccessible à l'analyse des anatomistes et des physiologistes, n'en est pas moins réelle. Rien ne s'oppose donc à ce que nous reconnaissions, dans l'état morbide de Nabuchodonosor, la main du Tout-Puissant. Le changement qui s'opéra chez le roi de Babylone avait été prédit comme une punition : c'est Dieu qui l'infligea en laissant agir les causes secondes et en permettant que l'esprit du roi fut troublé par des visions chimériques.

Il en fut de même de la guérison. Bartholin peut penser tant qu'il voudra que la crise et l'excrétion des humeurs mélancoliques de Nabuchodonosor se fit par la longueur des cheveux, des autres poils et des ongles de ce prince (*De morbis biblicis*, cap. 13); il peut ajouter que la pluie et la rosée contribuèrent à lui rendre la santé, en dissipant la cause du mal (la mélancolie) ; dom Calmet peut compléter les indications de ce procédé thérapeutique en disant que « les herbes sauvages dont Nabuchodonosor se nourrit et le froid qu'il endura purent disposer son ventre à se

lâcher et à purger ses humeurs ; » ces curieuses théories n'empêchent point que la guérison du roi n'ait été miraculeuse, au moins dans ce sens que, Dieu intervint pour hâter ou différer l'action des causes secondes.

Ce cas d'insanie pouvait, d'ailleurs, être naturellement incurable. On a dit qu'il y avait là des symptômes d'un état mental presque toujours inguérissable. Mais les savants qui ont prétendu que Nabuchodonosor était atteint d'un délire essentiellement chronique, et que toute chance de guérison était irrémédiablement perdue ne sauraient décréter magistralement que Dieu ne peut pas ce qu'ils ne peuvent pas. Même en admettant que, au point de vue de la thérapeutique naturelle, la folie de Nabuchodonosor offrit un cas d'incurabilité, le récit du chap. IV qui atteste l'action du Tout-Puissant, n'en conserverait pas moins une entière crédibilité : il n'y a pas de désordre cérébral ; il n'y a pas d'hallucinations étranges que Dieu ne puisse guérir. Le souverain Maître. n'a eu qu'a vouloir, et il a fait disparaître la contraction des vaisseaux sanguins des lobes cérébraux et l'irritation des nerfs moteurs ; par suite, les impressions et les sensations dangereuses se sont évanouies. Il n'y a donc rien d'incroyable dans l'Edit du chap. IV ; il n'y a rien qui autorise les rationalistes à le rejeter.

Les sept temps de la folie de Nabuchodonosor. — (supposé que le temps de la punition de ce roi dura sept années, et on ajoute que la durée de cette folie offre quelque chose de choquant. Lengerke objecte, en effet, cette situation ou cet état de choses comme offrant un caractère d'inauthenticité (*den Zustand des Nebukadnezar selbst*, *in dem man ihn wärend 7 Jahre lässt ; vgl. zu*, v. 33, p. 152). On se demande donc comment un homme aurait pu vivre pendant si longtemps exposé aux injures de l'air et n'ayant pour nourriture *que* de l'herbe et des fruits sauvages. Il n'est pas dit dans le texte que le roi ne vécut *que* de l'herbe ; il mangea de l'herbe ; par moments, il imita l'animal avec lequel il s'identifiait en imagination. Puis, il n'est pas certain qu'on doive entendre de *sept années* les *sept temps* dont parle l'Edit du chap. IV. Les commentateurs sont en désaccord. L'expression employée dans l'Edit offre une obscurité voulue. qui devait disparaître après l'accomplissement de la prophétie. Par cette expression, nous pouvons, en effet, entendre aussi bien sept mois ou sept saisons que sept années. Le mot *ḥiddanin* est le pluriel de עִדָּן, qui semble, à cause du *dageš,* dériver de עֲדַד, racine inusitée, conservée en arabe avec le sens de il « compte (le temps, les

jours, etc.). Le mot araméen pourrait ainsi signifier, d'après l'étymologie un « compté, » un temps défini, un instant, un jour, etc. Mais *ḥiddan* signifie aussi une « durée » indéterminée, un certain temps. Ainsi, chapitre II, v. 8 : « Je vois bien que vous ne cherchez qu'à gagner du temps ; » et chapitre VII, v. 12 : « la durée de leur vie (des bêtes) leur avait été marquée jusqu'à un temps et un temps. » On s'est habitué toutefois à donner, dans le passage qui nous occupe en ce moment le sens « d'année. » Josèphe, Vatable, Grotius, Maldonat, Cornelius à Lapide, Menochius, Tirin, ont pensé que le temps indiqué comprenait sept années. C.-B. Michaelis, Rosenmüller, Lengerke, Gesenius, Hitzig tiennent aussi pour les sept années. Mais ils ne prouvent leur sentiment que par un cercle vicieux. Prenons, par exemple, la prétendue démonstration de Rosenmüller : *Nomen* עִדָּן, *quod proprie* TEMPUS STATUTUM et *definitum denotat*, *Noster pro* ANNUO SPATIO *usurpare solet*, *vid*, vs. 23, 25, 32 (20, 22, 29) et *infrà* VII, 25; XII, 7. Ainsi, pour établir le sens du mot *ḥiddan* au verset 16 (13), il s'appuie sur le sens de ce mot aux versets 23, 25, 32, qui nous offrent une simple répétition de l'expression « sept *ḥiddan*, » sans aucune explication, et dont, par conséquent, on ne peut rien conclure. Il est vrai que Rosenmüller nous envoie encore aux chapitres VII et XII. Mais il va là encore supposer comme prouvé précisément ce qui est en question. Au chapitre VII, 25, on lit : *usque ad tempus, et tempora et dimidium temporis* ; et Rosenmüller se hâte d'ajouter : *id est per tres annos et dimidium.* עִדָּן, TEMPUS *Danieli pro* ANNO *usurpari*, vidimus *suprà* IV, 16 (13) et *infrà*, XII, 7, *hebraica phrasis... tres annos et dimidium valet*. Il est facile de voir que Rosenmüller s'appuie sur le passage du chapitre quatrième, et que ce passage ne s'explique pas sur la durée comprise sous le nom de *ḥiddan*. Le chapitre douzième ne nous indique pas non plus la signification de ce mot. Il est question, en effet, dans ce chapitre (v. 7) d'un temps, de temps et de la moitié d'un temps, que Rossenmüller dit signifier trois ans et demi. Mais, pour le prouver, il nous renvoie au chapitre VII, 25 (*de termino vero hoc trium annorum et dimidii vid. ad* VII, 25). Il est vrai, du reste, qu'il a encore recours à un passage du chapitre onzième (v. 13) qui prouve encore moins : le mot *ḥiddan* n'y est pas même mentionné (1). Nous reconnaissons, toutefois, que, dans le chapi-

(1) Le raisonnement de Lengerke ne diffère pas de celui de Rosenmüller ; ce critique traduit très bien le texte : « Et sept temps » (*Und sieben Zeiten sollen*). Mais il pense que, ici, le mot *ḥiddan* est

tre VII, par l'expression « un temps, des temps et la moitié d'un temps, » on a vu, après l'accomplissement de la prophétie, que cette expression avait désigné trois années et demie de la persécution d'Antiochus Epiphane. Mais nous n'avons pas là le sens réel du mot *ḥiddan*. Le prophète aurait pu dire : un jour, deux jours et la moitié d'un jour. L'accomplissement de la prophétie nous aurait appris que, dans ce passage, le mot « jour » signifiait une année. Mais nous n'aurions pas appris par là le sens réel du mot *yom* (jour) si nous ne l'avions pas su d'ailleurs. Il en est de même du mot *ḥiddan*. Nous ne pouvons en déterminer la signification que par analogie. En arabe, ce mot désigne, encore aujourd'hui, un « temps, » et il indique, suivant l'objet dont on parle, un jour, un mois, un an, une portion de temps connu. En somme, le mot *ḥiddan*, que Daniel remplace dans d'autres passages par *zeman*, signifie une période, une révolution de temps, une saison, un temps défini, déterminé, décrété par le Ciel. Dans le passage du chap. IV, ce mot indique un jour prophétique. Il désigne la mesure d'une durée fixée par le souverain Arbitre de toutes choses. Il y laisse une demie obscurité, indiquant quelques traits et en laissant d'autres dans l'ombre. Certaines prophéties ont dû, en effet, être faites dans un style en partie énigmatique, afin de sauvegarder à l'égard des hommes la grande loi de la liberté. Il suffisait qu'elles devinssent de plus en plus intelligibles à mesure qu'on avançait vers leur accomplissement. La prophétie annonçait sept temps ou sept périodes prophétiques. C'était une durée qui contenait sept unités d'un certain temps. Pour prouver que la menace du châtiment était vraiment prophétique, il suffisait qu'on pût découvrir dans les événements ultérieurs la réalisation de leur prophétie ; il suffisait que la folie de Nabuchodonosor eût durée sept jours, sept semaines, sept saisons, sept ans. Ainsi, l'expression « *ḥiddanin*, » exprime une durée qui contient sept unités de temps, un septenaire de sept jours, de sept mois, de sept saisons ou de sept ans.

pris pour « année, » et même pour « année entière » (*für Jahr, und zwar für ein volles Jahr*). La preuve qu'il donne de cette interprétation est un simple renvoi au chapitre VII (**25**) ou *ḥiddan* d'après les versets **12**, **32**, doit désigner un temps mesuré et nommément existant. En un mot, Lengerke réédite sans les développer les propos de Rosenmüller. D'un autre côté, il insiste pour faire remarquer qu'il ne s'agit pas là d'un nombre rond, mais bien d'un nombre déterminé et réel.

Ce n'est donc pas sans raison que quelques Pères (saint Ephrem, Théodoret, saint Chrysostôme), ont cru pouvoir se dispenser de voir exprimée, dans le texte, une période de « sept ans. » Lengerke a reconnu que divers interprètes ont abrégé le temps que dura la folie de Nabuchodonosor. Mais il ajoute qu'ils l'ont fait pour rendre la chose moins invraissemblable (*um die Sache minder unvarscheinlich zu machen*). C'est une intention qu'il prête fort gratuitement à ces exégètes, car il est bien permis d'hésiter en présence de l'incertitude qu'offre le mot du texte; et rien n'empêche de profiter de la latitude qu'il présente. Les critiques ne peuvent prouver qu'il se soit agi de « sept années. » D'ailleurs, si le texte nous disait clairement que la monomanie de Nabuchodonosor a duré « sept ans, » les pseudo-critiques n'auraient absolument rien de raisonnable à opposer à ce fait, car il n'offre rien d'impossible; et il est présenté comme provenant d'une intervention extraordinaire de l'Eternel. Le châtiment aurait duré aussi longtemps que l'obstination du roi qui avait voulu se déifier. Dieu qui voulait châtier ce roi superbe et insolent, et donner aux autres hommes un grand exemple, pouvait très bien le conserver vivant, quand même il n'eut vécu que de l'herbe des champs — ce qui n'est pas dans le texte, — quoiqu'il fut sans cesse exposé à la rosée, à la pluie et à toutes les rigueurs des saisons — ce qui n'est pas non plus dans le texte, car il suffit, pour qu'il soit vrai, que le roi ait été trempé quelquefois de la rosée du ciel. Il n'est pas incroyable qu'une folie de ce genre dure sept ans. Aussi n'est-il pas nécessaire de représenter comme des concessions, calculées en vue d'écarter des difficultés, les opinions favorables à l'interprétation qui abrége la durée de l'épreuve. Cette interprétation, qui donne à la folie de Nabuchodonosor une moindre étendue, n'est pas motivée par le désir de montrer l'événement sous des couleurs plus vraissemblables. Elle est motivée par le désir de rendre le texte le plus exactement qu'il est possible, et elle est aussi probable que celle qui traduit *ḥiddan* par « année. » Les Septante ont rendu cette expression par ἔτη ἑπτὰ (sept ans). Josèphe a aussi donné à la démence du roi de Babylone une durée de sept années, mais il n'indique aucune raison qui motive son interprétation. Théodotion a traduit très prudemment les mots du texte par ἑπτὰ καιροὶ (sept temps). Le mot grec καιρός (temps favorable, circonstance, temps, époque), ne détermine rien. La Vulgate s'exprime aussi très correctement en disant : *septem tempora* (sept temps). On aurait dû s'en tenir là et ne pas vouloir définir dans une traduction ce qui ne l'est pas dans l'original.

Il n'est pas, du reste, possible de regarder comme sérieuses les opinions qui réduisent les « sept temps » à sept jours (un rabbin, et de Saulcy qui se borne à constater que Nabuchodonosor eut probablement un accès de fièvre chaude qui dura peu de temps, *sept jours*, et non pas *sept années*), ou à sept mois (Saadia Gaon, Abravanel, Dorothée, le pseudo-Epiphane; Wingendorp : *usque dum præterierint menses septem — Proph. Dan.*, p. 44). Cet intervalle de temps serait trop court, et il n'aurait pas été suffisant pour amener ce roi dans l'état décrit au verset 33 (30). Le sentiment de ceux qui ont pris *ḥiddan* pour une période de six mois serait plus probable. Ainsi, saint Ephrem, voyant que l'Ecriture divise quelquefois l'année en deux saisons principales, croit que la punition de Nabuchodonosor ne dura que sept saisons ou trois ans et demi (*Comment in Dan.*). Cette opinion est aussi partagée par Théodoret et par ceux qui, comme lui, ne comptent que deux divisions générales de l'année : l'hiver (avec l'automne) et l'été (avec le printemps). « Par sept temps (καιροὶ), dit-il, les uns entendent « *sept temps* : *sept ans*, et d'autres trois ans et demi (οἱ δὲ τρία καὶ ἥμισυ). Car l'Ecriture divine ne divise pas l'année en quatre révolutions (τροπὰς), mais en deux parties plus remarquables (εἰς δύο τὰς γενικωτάτας χειμῶνα καὶ θέρος). Or, sept de ces divisions (τμήματα) font trois ans et demi. »

Mais en nous rapprochant du sentiment qui prend le mot *ḥiddan* dans le sens de « saison, » nous croyons que, dans le chap. IV, le mot « temps » indique, au point de vue de la prophétie, une des quatre saisons de l'année, La prophétie comprendrait ainsi trois étés et quatre hivers ou trois hivers et quatre étés. Cette opinion n'est pas contredite par le texte. Le P. Salian remarque, avec raison, que l'année était tout aussi bien divisée en quatre saisons. Les Juifs la divisaient, en effet, en quatre *ṭeqûfoṭ*. Cette division a motivé le jeûne des « quatre temps. » De la sorte, « sept temps » signifieraient une année et trois quarts ou bien vingt-un mois. Le texte (v. 16) ajoute, d'ailleurs, un mot qui nous paraît confirmer cette opinion : « sept temps passeront (ou changeront) sur lui. » Ce verbe indiquerait peut-être des variations de saisons et limiterait la durée de la démence à sept périodes, pendant lesquelles les temps (les saisons) se seraient renouvelés jusqu'à sept fois sur sa tête. D'un autre côté il est à remarquer que Grotefend a montré que souvent l'année babylonienne était partagée en trois sections de quatre mois chacune, représentées par un bœuf, une vierge et

une chèvre sauvage avec une queue de poisson. Si la prophétie contenue dans l'Edit avait en vue ces trois saisons, la folie du roi aurait duré deux ans et quatre mois. Mentionnons enfin l'opinion de ceux qui disent que chez les Orientaux l'année se divisait en six parties ou « temps, » et que, dès lors, les « sept temps » de Daniel pourraient bien ne signifier que quatorze mois.

Nous ne nous attarderons pas à discuter l'opinion de ceux qui ont voulu donner au nombre « sept » mentionné dans l'Edit une signification mystique. On ne donne aucune raison à l'appui de ce sentiment. Ainsi, par exemple, après avoir constaté que, par ces temps, « on ne dit pas si ce sont des jours, des semaines, des mois ou des années, » Cahen se contente d'ajouter : « On sait que le nombre sept est un nombre sacré. » Sans doute, ce nombre a quelquefois une signification symbolique. Mais y en a-t-il une dans ce passage? Rien ne le prouve, et on ne voit pas ce qu'elle y viendrait faire. Chez les Babyloniens, les dieux étaient divisés en sept classes, et Istar, descendant aux enfers, dut passer par sept portes. Admettons que le nombre « sept » ait, dans ces cas, une valeur symbolique — ce qui n'est pas prouvé ; — qu'est-ce que cela prouverait à l'égard des « sept temps ? » Le Veillant parle de « sept temps, » parce qu'il devait y avoir « sept temps » et non pas huit ou dix temps. Lengerke constate, en effet, à ce sujet, et avec raison, que le nombre « sept » n'est pas toujours un nombre mystique. Il en donne pour preuve les 70 semaines (*das zeigt ja deutlich die siebentägige Woche*) et la manière de compter dans la Constitution mosaïque. On sait, en effet, que la semaine et les années jubilaires comprenaient un temps déterminé. En prenant, d'ailleurs, le nombre sept pour un superlatif, et en admettant que par « temps, » il faut entendre « année, » il faudrait supposer que sept est, dans ce cas, un nombre déterminé employé pour un nombre indéterminé, et signifierait simplement « quelques années » (Voy. ch. III, 19 ; Genèse, XXXIII, 3 ; Prov., XXIV, 16 ; Isaïe, IV, 1 ; Jérém., XV, 9). La prophétie ne reste pas ainsi dans le vague ; elle fixe un temps qui pouvait paraître indéterminé en employant le mot *ḥiddan*, mais il fallait que l'on put voir, après coup, qu'elle désignait exactement sept périodes. Hengstenberg a très bien vu que ce mot ne signifie pas nécessairement une « année. » Hævernick a pensé que *ḥiddanin* signifiait des temps astrologiques, comme *tempora*, dans Juvénal (*Sat*., VI, 568), pour indiquer certaines époques relatives aux constellations. Mais nous ne voyons aucune raison qui porte à donner à ce mot un sens astrologique.

La régence. — La question du gouvernement babylonien pendant les « sept ans » de folie du roi préoccupe beaucoup les rationalistes. Ils comprennent que la vie publique ne fut pas suspendue ; qu'il n'y eut pas de révolution, et qu'aucun autre roi ne fut placé sur le trône. Ils veulent, toutefois, savoir qui gouverna l'empire chaldéen pendant la maladie de Nabuchodonosor ; comment la couronne lui fut conservée pendant « sept années ; » comment on put empêcher qu'un autre usurpât le trône sur lequel le malade devait se rasseoir un jour ; ou, en supposant qu'un autre roi ait occupé sa place, comment a-t-on pu le chasser du trône sans éprouver quelque résistance. Ne comprenant pas qui a pu gouverner pendant cette longue période, Lengerke trouve là un argument contre l'authenticité de l'Edit (*gegen die Authentität des Edictes*). Ses adhérents n'en demandent pas davantage pour aboutir à la même conclusion : Reuss, par exemple, n'en revient pas et il renonce à déchiffrer cette énigme : « La proclamation de Nabuchodonosor qui raconte à son peuple qu'il a été fou pendant sept ans, sans qu'on apprenne ce qu'est devenu son royaume pendant ce temps-là » (p. 222). Cependant Lengerke sait (p. 152) qu'on a répondu à sa question (*wie indess das Reich verwaltet worden sey*) que les grands, les ministres mentionnés au verset 33, avaient gouverné l'Empire. Il reconnaît aussi que, d'après une tradition rapportée par saint Jérôme, Evilmérodach aurait pris les rênes du gouvernement, mais il croit que cette « légende » repose sur une fausse interprétation du verset 14 (17), que la version des LXX (des manuscrits Chigi et Ambroisien) a suivi. Cette version ajoute, en effet, au texte (ton royaume t'est enlevé) ce membre de phrase : « Et sera donné à un homme méprisé dans ta maison » (καὶ ἑτέρῳ δίδοται ἐξουθενημένῳ ανθρώπῳ ἐν τῷ οἴκῳ σου). Au fond, le critique ne trouve rien à objecter à cette tradition, et il se contente de supposer, sans preuves, qu'elle ne s'appuie que sur une fausse interprétation du verset 14. Lengerke n'ignore pas non plus que, d'après d'autres érudits, Nitocris, la femme de Nabuchodonosor, aurait gouverné au nom de son mari (Ephrem rapporte les deux traditions, au v. 14). Voilà encore une explication à laquelle l'hypercritique ne trouve rien à opposer. Il aurait donc dû la tenir pour satisfaisante. En effet, la reine Nitocris, aidée par Daniel, put éviter les complications, et les affaires furent expédiées sous le nom du roi. L'imagination des critiques peut aisément supposer que cette longue maladie amena de grands changements dans l'administration de l'empire. Mais il

est plus facile de divaguer que de démontrer. Il ne paraît pas que l'état maladif du roi ait provoqué des révolutions ou ait eu des inconvénients politiques graves. Amytis, femme d'un grand caractère, qui fut divinisée sous le nom de Nitocris (Voy. *Introd.*, p. 386), prit les rênes de l'Etat, soit lorsque le roi s'absentait pour aller conquérir de nouvelles provinces, soit pendant sa folie, et elle fit les grandes choses dont parle Hérodote. Par sa fermeté, son intelligence du gouvernement, la reine régente sut dominer les factions, contenir les ambitieux et tenir éloignés de ses conseils ceux qui auraient pu nuire aux intérêts du roi. Cette régence s'imposait d'autant plus naturellement que la prophétie, qui avait été adressée au roi, avait annoncé que, « au bout de sept temps, » il reviendrait à la raison. De sorte que nul n'ignora à la cour que les hallucinations du roi ne constituaient pas un état incurable, au moins au point de vue divin ; on savait qu'après avoir été empêché de régnèr, le roi reprendrait sa « royauté. »

D'après une tradition juive, racontée par saint Jérôme, et dont nous avons déjà dit un mot, Evilmerodach serait devenu régent, et il semblerait que ce fils de Nabuchodonosor n'aurait écouté ni sa mère ni ses grands, et qu'il aurait soulévé des difficultés. Peut-être même aurait-il voulu s'emparer de la couronne. Certains rabbins ont dit, du moins, que ce prince ayant eu la direction des affaires, pendant la maladie de son père, s'en acquitta si mal, que le roi, revenu dans son bon sens, le fit mettre en prison. Mais nous ne possédons aucun document qni nous renseigne sur une tentative de ce genre qui se serait produite pendant cet interrègne.

Selon des savants modernes, le royaume aurait été gouverné, pendant cet espace de temps, par le chef des Casdim. On sait que, après la mort de Nabopolassar, celui qui était le chef de cette caste avait rempli cet office, et avait conservé le royaume à Nabuchodonosor, qui était à la poursuite du roi d'Egypte. On a supposé que ce chef des Mages (?) était une espèce de vice-roi pendant la vacance et dans les cas de nécessité. Ayant trouvé une inscription babylonienne, dans laquelle Nériglissor s'exprime ainsi : « Je suis fils de Bel-labar-isrouk, roi de Babylone, » Oppert a pensé qu'il pourrait y avoir là une mention du prince qui aurait exercé la régence pendant la folie de Nabuchodonosor. « Il est surprenant, dit-il, que l'auteur de ce texte parle de son père comme ayant exercé le pouvoir suprême. L'histoire connaît comme roi le fils de Nériglissor, et encore fut-il, après neuf

mois, remplacé par Nabonid. Nous proposons l'explication suivante : Nabuchodonosor fut, pendant sept ans, au dire de Daniel, incapable de régner. Sans mettre en doute le moins du monde la réalité de cette donnée de l'hagiographe, on peut supposer que, pendant le temps de cette incapacité, Bellabarisrouk, justement ou non, s'empara du pouvoir. Sept ans après, Nabuchodonosor remonta sur le trône et le laissa à son fils, Evilmérodach, qui fut tué par le fils de ce même Bellabarisrouk, son propre beau-frère, et gendre du destructeur de Jérusalem. Cette explication paraît se recommander par sa simplicité, et aplanit la difficulté que présente un règne dont on ne trouve aucune mention autre part. » (*Expéd. en Mésop.*, 1, p. 186).

Le régent aurait été Bellabariskun, père de Nériglissor, et Lenormant a trouvé lui aussi que « la folie temporaire de Nabuchodonosor fournit, suivant une judicieuse remarque de M, Oppert, la seule solution acceptable pour un problème historique que nous offrent les inscriptions cunéiformes (*La Divination*, etc., p. 205). Il s'agit d'expliquer comment Nériglissor, gendre de Nabuchodonosor a pu, dans ses inscriptions officielles, donner à son père *Bel-soum-iskoun* ou Bel-zikir-iskoun (les deux lectures sont possibles) le titre de roi de Babylone. » Le savant assyriologue indique ainsi la solution qui lui paraît « seule acceptable. » « Dans la liste royale, que nous avons complète pour cette époque, il n'y a pas de place pour ce nom. Force est donc d'admettre qu'en attribuant le titre de roi à son père, Nergalsarossor, une fois parvenu au trône, a voulu donner un caractère légitime à une tentative passagère d'usurpation de celui-ci, survenue pendant le règne de Nabuchodorossor et trop courte pour avoir trouvé place dans le Canon de Ptolémée, lequel omet systématiquement les personnages qui n'ont exercé le pouvoir que quelques mois. Un essai d'usurpation n'était pas chose facile sous un règne aussi puissant que celui de Nabuchodorossor; il n'a guère pu se produire qu'à la faveur d'une circonstance telle que l'accès de démence du monarque. » (*Ib.*, p. 206). Il nous semble difficile d'admettre cet « essai d'usurpation; » et on ne voit pas pourquoi on l'attribue au père de Nériglissor plutôt qu'à celui qui était, à cette époque, gendre de Nabuchodonosor. Il peut se faire que ce gendre du roi fut alors *rubu-emga* (chef glorieux) et chef de la caste sacerdotale. Il n'eut pas été impossible qu'il eût été appelé, dans certaines circonstances, à exercer, régulièrement et par droit de situation, la lieutenance du pouvoir suprême pendant l'intervalle de la folie

de son beau-père. Mais du vivant de la reine, de la fameuse Nitocris, il nous semble difficile d'admettre que l'exercice de l'autorité suprême fut dévolue au *rubu-emga*. Nous ne parlons pas d'Evilmérodach qui aurait eu, cependant, des titres à faire valoir pour obtenir cette charge. Quoiqu'il en soit, après avoir supposé que le père de Nériglissor devint régent du royaume, Lenormant suppose encore que cet inconnu aurait essayé de transformer cette régence en royauté, et il essaie de donner un appui à cette hypothèse en forçant la note d'un passage de l'Edit. « Certaines expressions du texte biblique, dit-il, paraissent, assez clairement, impliquer une usurpation pendant la folie du roi, usurpation à laquelle mit fin son retour à la raison ; « Ma raison me revint ; la dignité de ma royauté, ma magnificence, ma splendeur me revinrent ; mes conseillers et mes grands me cherchèrent ; *je fus rétabli dans ma royauté*. » Mais ces derniers mots n'indiquent pas qu'une usurpation avait eu lieu : ils signifient simplement que le roi, ayant repris ses sens, redevint roi comme auparavant.

Une autre solution du problème relatif à l'introuvable Bel-sum-iskoum a été, du reste, proposée par G, Rawlinson. Ce savant a pensé qu'il s'agit d'un roi qui aurait surgi pendant les troubles qui précédèrent la chute de l'empire assyrien. » (*Anc. Monarchies*, tom. III, p. 63). Cette hypothèse ne nous paraît pas plus fondée que la précédente et nous persistons à croire que Nériglissor mentionne seulement un des noms de son beau-père, un des noms qui fut donné à Nabuchodonosor lorsqu'il fut considéré comme passé à l'état de dieu (Voy. *Introd.* p. 386).

Quoiqu'il en soit, pour que le fait de la démence de Nabuchodonosor se justifie aux yeux de l'histoire, il n'est pas nécessaire que nous sachions comment s'exerça alors la régence du royaume. En l'absence de documents profanes qui contrôlent ce fait, nous avons un document historique conservé par Daniel, et qui n'est contredit par aucun autre témoignage. Lenormant le reconnaît, très justement, en disant : que « tout semble indiquer que nous avons encore là une des données parfaitement exactes et infiniment précieuses que ce livre est seul à enregistrer » (*Ib.*, p. 208). Un critique sérieux ne se croira jamais autorisé à nier le fait de la démence, parce que le document du chap. IV ne nous dit rien de celui qui gouverna (1).

(1) Dans tous les temps, les princes et les grands ont su trouver des combinaisons analogues à celles que nous avons indiquées. Lors-

Le silence des historiens. — Voyant que leurs arguments ne prouvent rien contre le fait et que rien ne les autorise à nier la probabilité historique du récit de Daniel, les rationalistes ont pris le parti de le repousser, en se contentant de trouver étonnant qu'un fait aussi singulier n'ait pas attiré l'attention des écrivains profanes. Ainsi, Lengerke, abandonnant les objections relatives à la maladie, en vient à invoquer l'argument basé sur le silence des anciens auteurs. « En admettant, » dit-il, « que l'état dans lequel Nabuchodonosor est tombé ici est explicable, cependant, il n'y a pas un écrivain qui ait fait allusion à un événement qui doit avoir occasionné de tels changements dans le royaume qu'aucun de ceux qui ont raconté même si brièvement le règne de ce roi n'aurait manqué d'en dire un mot » (*Möchte auch der Zustand, in den hier Nebuckadnetsar versinkt, erklärbar seyn, so findet sich doch bei keinem Schriftsteller die Andeutung eines Ereignisses, das solche Veränderungen im Reiche hätte hervorbringen müssen, dass keiner der die Regierung jenes Königes auch nur kurz zusammenfasste, sie hätte unberührt lassen können*, p. 145). D'abord, rien ne prouve que cet événement dut apporter de grands changements dans le royaume. Mais les rationalistes ont besoin de le supposer pour donner du corps à leur objection. Ils répètent donc à qui mieux mieux que « la folie pendant une si longue période, quoique possible, est improbable, car aucun écrivain, excepté Daniel, n'en fait mention ; on ne saurait ad-

que Georges III, roi d'Angleterre, fut atteint d'aliénation mentale, Pitt, le premier ministre, continua à prendre en main la direction des affaires; et plus tard l'aristocratie des Torys organisa un gouvernement dont le prince de Galles fut censé le chef. En Bavière, pendant la folie de Louis II, un ministère franc-maçon, appuyé par un puissant chancelier prussien, aussi néfaste à son pays qu'au monde entier, se maintint au pouvoir et gouverna contre la majorité des représentants de la nation. Après la mort de Louis, le pouvoir suprême fut confié pour la forme (1886) au roi Othon II, aliéné déclaré incurable, que ses gardes-malades seuls saluent du titre de majesté. Le prince Luitpold, qui avait donné des gages de sa soumission à la Prusse, fut nommé régent et chargé du gouvernement du royaume. Mais, en supposant que l'histoire n'eut pas conservé les détails relatifs à la régence pendant la folie de Georges III, de Louis II et d'Othon, nous aurions pu être très bien renseignés, d'ailleurs, sur le fait de l'état mental de ces souverains. Notre ignorance au sujet de la régence n'aurait pas raisonnablement motivé des doutes sur le fait même de la folie. Il en doit être de même au sujet de la démence rapportée au chap. IV de Daniel.

mettre qu'un fait aussi extraordinaire et qui aurait pu mettre en péril les graves intérêts du royaume, eût été laissé de côté par ceux qui ont écrit l'histoire de ce roi : d'où il suit que tout cela a l'air d'une fiction et non d'un fait réel. »

Tout cela peut cependant très-bien s'expliquer sans recourir à l'hypothèse fantaisiste qui voudrait faire du contenu de l'Edit une *aggadot* juive. Il est vrai que, en admettant comme vraie l'assertion relative à l'absence de tout autre document sur la folie de Nabuchodonosor, et, en comparant ce silence avec la manière moderne d'écrire l'histoire ou la biographie — surtout l'histoire anecdotique des souverains, — il semble qu'il y a un argument formidable dans le silence des historiens. Mais, pour qu'on pût donner à ce silence une importance décisive, il faudrait d'abord avoir quelques écrits des historiens de ce temps-là. N'ayant pas les écrits des historiens qui ont pu s'occuper du règne de Nabuchodonosor, les rationalistes ne peuvent demander sérieusement que nous leur montrions, dans des histoires qui n'existent pas, une indication d'un événement — dont la négation n'est pas non plus contenue dans ces histoires, — et qui est cependant attestée par un écrivain dont la véracité est incontestable. Or, parmi ceux qui ont entrepris d'écrire la vie détaillée de Nabuchodonosor, il n'en est aucun dont les écrits soient parvenus jusqu'à nous.

Ecrits bibliques. — Le silence des écrivains sacrés, à ce sujet, s'explique très bien. Les livres historiques et prophétiques de l'Ancien-Testament nous donnent seulement quelques traits relatifs aux rapports de Nabuchodonosor avec la nation juive : ils s'arrêtent à la catastrophe qui amena la ruine de Jérusalem et la Captivité de Babylone. Les Rois et les Chroniques ne se sont pas occupés des dernières années de Nabuchodonosor : leurs récits s'arrêtent à la dix-neuvième année du règne de ce prince. Jérémie et Ezéchiel cessèrent d'écrire peu de temps après cette époque ; ils étaient morts avant la fin du règne de Nabuchodonosor et probablement avant que ce roi tombât en démence. D'un autre côté, on ne trouve rien, dans la nature des derniers sujets qu'ils ont traités, qui exige une mention de la folie du roi de Babylone ou qui puisse faire passer leur silence pour un démenti donné à Daniel. Les prophéties d'Habacuc sont antérieures à la première arrivée des Chaldéens en Palestine. Les autres prophètes, tels qu'Aggée, Zacharie et Malachie, ainsi qu'Edras et Néhémie, s'occupent des affaires judaïques de leur temps, et ils ne mentionnent que leurs rapports avec la monarchie perse.

Ils n'ont pas eu à s'occuper des événements relatifs au règne de Nabuchodonosor.

Documents chaldéens. — La critique ne trouve non plus aucune difficulté à rendre compte de ce qu'on appelle le silence des auteurs profanes. Constatons, d'abord, qu'on montre un état d'esprit très alarmant, lorsqu'on s'étonne qu'un événement si singulier, si mémorable, ait pu échapper aux recherches des historiens profanes. Comment peut-on s'étonner, en effet, que l'histoire profane ait gardé le silence sur cette folie, puisque cette histoire des événements babyloniens du temps de Nabuchodonosor n'existe pas ? Aucune histoire contemporaine de ce roi n'est parvenue jusqu'à nous. Les documents chaldéens auraient pu nous fournir des renseignements à ce sujet. Mais nous ne pouvons que constater la perte presque totale des monuments de la Chaldée et des histoires de l'Orient. D'ailleurs, des écrivains babyloniens auraient fort bien pu négliger de parler de cet événement. Ceux qui sont familiarisés avec les fragments d'ancienne histoire orientale, qui nous restent, ont bien vite reconnu une façon d'agir qui prouve que, sur bien des points, l'argument tiré du silence est des moins solides. On pourrait, par exemple, trouver étonnant que, en écrivant l'histoire du règne de Salomon, l'auteur des Chroniques n'ait pas mentionné sa polygamie, sa vie sensuelle, son idolâtrie et les dangers provenant, vers la fin de sa vie, des agressions d'ennemis nombreux. Le même écrivain retrace les événements du règne de David, et il ne parle ni de son adultère, ni du guet-à-pens dans lequel périt Urie. C'est que cet écrivain n'écrit pas une biographie, et qu'il vise à ne donner que quelques traits de l'histoire de ces souverains. On sait que Manéthon et les écrivains grecs qui l'ont suivi célèbrent la victoire du Pharaon Necho sur les Syriens, au temps de Josias, et ne disent pas un mot de sa défaite à Carchémis. Evidemment, Manéthon, suivant les usages des scribes officiels de son pays, n'a pas voulu flétrir les lauriers de son roi, et il a trouvé qu'il était plus convenable de supprimer la fin de son histoire. On a vu, même de nos jours, un chancelier d'Empire revoir et accommoder pour l'histoire ses anciennes dépêches de Francfort, les pièces du procès d'Arnim, les conversations familières de Busch, les documents secrets de la chancellerie, tous les papiers d'Etat. Il serait donc raisonnable de se demander si de pareils procédés n'étaient pas en vigueur à la cour de Babylone. Il aurait pu arriver, en effet, que les successeurs de Nabuchodonosor eussent détruit les docu-

ments qui auraient conservé le souvenir de la maladie du roi déifié. Un fait. de ce genre eut lieu sous Nabopolassar qui, d'après Bérose, détruisit les actes des rois qui l'avaient précédé (Cfr. Lenormant, *Les premières civilis*., t. II, p. 225).

Quoiqu'il en soit, il ne doit pas non plus paraître étonnant que les découvertes assyriologiques ne nous aient jusqu'ici fourni aucun document concernant un état de folie de Nabuchodonosor. En dehors des inscriptions qui mentionnent les constructions de ce roi, on n'a découvert qu'un court fragment de ses annales : il est relatif à la campagne d'Egypte qui eut lieu la 37e année de son règne. On a cru reconnaître qu'il était peut-être indiqué dans les inscriptions de Nabuchodonosor qui mentionnent un intervalle de temps pendant lequel les grands ouvrages de ce prince, à Babylone, furent interrompus (Cf. Rawlinson, *Bampton lectures*, tom. V, p. 166). Serait-ce l'interruption à laquelle Bérose fait allusion lorsqu'il parle du mur laissé inachevé au moment où survint la maladie du roi ? Il est difficile de ce prononcer à ce sujet. On ne saurait non plus s'appuyer sur la supposition d'un roi qui aurait surgi pendant des troubles. Aussi, à propos du verset 34, G. Rawlinson a-t-il pu dire, avec raison, que l'allusion à cette maladie, que l'on avait en vue, est douteuse (*It as been thought that there is a reference to Nabuchadnezzar's malady in the Standard Inscription. But this is now doubted. — The five great Monarch*., III, p. 61).

Fragment de Bérose. — Il ne paraît pas, toutefois, que l'histoire profane ait passé complètement ce fait sous silence. On peut, en effet, trouver quelques traces de cet événement dans des fragments de Bérose et de Mégasthène. Nous n'avons du premier que quelques courts fragments, cités par Josèphe et par Eusèbe. Ces textes ne forment pas deux pages, et la moitié de leur contenu est consacrée au récit des constructions que Nabuchodonosor éleva à Babylone. Il ne saurait paraître étonnant que ce prêtre chaldéen n'ait pas décrit la maladie de ce roi. Cependant, les quelques mots qu'il a laissés sur la maladie et la mort de ce prince, peuvent se rattacher au récit de Daniel. Dans ce résumé d'un règne qui a duré quarante-trois ans et qui a été si mouvementé, on ne pourrait guère s'attendre à voir mentionnées les circonstances d'une maladie du roi qui précéda sa mort. C'est assez naturel qu'un roi soit malade avant de mourir, et il semble que Bérose, dans un abrégé, n'aurait pas parlé de la maladie du roi, si elle n'avait pas eu une importancee toute particulière. Cet annaliste chaldéen constate que « après avoir

commencé le mur sus-mentionné, tombant dans une maladie (ἐμπεσὼν εἰς ἀῤῥωστίαν), le roi quitta la vie après un règne de quarante-trois ans. » On peut dire, en effet, qu'il n'y a là rien d'extraordinaire, et que l'on peut très bien supposer que Nabuchodonosor, n'ayant pas été assassiné et n'étant pas mort dans un combat, fut malade avant sa mort : il n'y a rien là de bien particulier; on sait très bien que la maladie précède ordinairement la mort. Hitzig nous dit que ce passage n'indique pas autre chose que « mourir de maladie » (p. 57). Mais il semble plutôt qu'il importait peu de faire savoir à la postérité que le roi de Babylone n'était pas mort d'une apoplexie, subitement. D'où il suit que la mention de la maladie doit indiquer quelque chose de spécial.

Sans doute, Bérose a parlé aussi de la maladie de Nabopolassar, père de Nabuchodonosor. Mais il l'a fait parce qu'il y avait une raison pour mentionner cette maladie du destructeur de Ninive. Bérose nous apprend donc que le satrape de l'Egypte et d'une partie de l'Asie occidentale s'étant révolté, Nabopolassar qui « était incapable d'entreprendre une expédition militaire, » envoya son fils pour le combattre ; » et puis l'historien nous apprend que, pendant cette expédition, Nabopolassar qui était « malade pendant ce temps » (κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν ἀῤῥωστήσαντι), mourut à Babylone (*Fragm.*, 14). Ainsi la mention de la maladie de ce roi est motivée par le besoin d'indiquer pourquoi il envoya son fils à la tête de l'armée, au lieu d'y aller lui-même. Sa mort est liée à cette maladie, pour montrer qu'il continua à être malade pendant l'expédition de son fils, jusqu'au temps de sa mort, qui provoqua le retour subit de celui-ci dans la capitale de ses états. Ainsi, Bérose ne se propose pas, directement, de parler de la maladie : il a en vue un fait qui se rattache à la maladie. Dans le passage relatif à la mort de Nabuchodonosor, il n'y a aucun motif de ce genre. Bérose parle d'un mur dont la construction fut interrompue par la maladie du roi. Le mot ἐμπεσῶν (tombant) semble indiquer que cette maladie le saisit subitement. Le prêtre babylonien n'indique pas la nature de la maladie et l'on comprend que, s'il a en vue la démence du roi, les sentiments d'admiration qu'il avait à l'égard du héros chaldéen, devaient être tout autres que ceux qui l'auraient porté à insister sur un fait comme celui qui est raconté dans l'Edit. Mais il n'a pas pu s'empêcher de parler d'une maladie dont le souvenir était peut-être resté dans d'anciens documents et dans des légendes populaires. Bérose la mentionne parce qu'elle était

étroitement liée à l'histoire des dernières années de Nabuchodonosor.

En admettant, toutefois, que ce témoignage ne fut pas concluant, il n'en serait pas moins vrai que le silence des documents chaldeéns ne prouverait aucunement que le récit de Daniel est en contradiction avec l'histoire. La reine aurait pu continuer à faire inscrire, dans les annales, ses propres actions en les attribuant à son mari ; elle aurait pu, en un mot, donner l'ordre aux scribes officiels de passer sous silence la maladie du roi. Il aurait pu se faire aussi, comme nous le verrons plus loin, que les annalistes de la cour aient cru pouvoir parler de la folie de leur héros national, en la donnant comme une faveur du ciel : ils ont pu transfigurer l'état mental du roi et en faire, comme nous l'apprendra plus loin Abydène, une crise divine qui amena son apothéose.

En tout cas, les rationalistes ne peuvent dire que la démence de Nabuchodonosor n'était mentionnée, en aucune façon, dans les annales chaldéennes. N'y parlait-on pas d'une maladie du roi ? d'une régence ? Les adversaires n'en savent absolument rien. D'un autre côté, voudraient-ils soutenir qu'il ne faut admettre un fait rapporté dans les saintes Ecritures qu'autant qu'on le trouvera mentionné par les historiens profanes ? Bérose n'a pas rapporté la victoire de Nabuchodonosor à Carchémis, les annales de l'Egypte n'en parlent pas. Néanmoins, les rationalistes eux-mêmes acceptent ce fait sur l'autorité de Jérémie ; et ils le tiennent pour un fait d'autant plus certain, qu'ils ont cru pouvoir l'employer contre Daniel. Mais ils seraient bien en peine de dire pourquoi ils admettent le fait attesté par Jérémie et pourquoi ils repoussent celui dont Daniel se porte garant. Ils ne peuvent alléguer aucune raison sérieuse qui motive la négation ou le rejet de l'événement rapporté dans l'Edit de notre quatrième chapitre.

Historiens grecs. Il n'est pas non plus possible de présenter le silence des historiens de nationalité étrangère à la Babylonie comme offrant une raison légitime quelconque de douter de la vérité de cet Edit. Nous n'avons aucun livre de ces écrivains qui puisse nous donner des renseignements sur cette période du règne de Nabuchodonosor. Hérodote, qui connaît ce roi sous le nom de Labynit ou Nabynit (voy. *Introd.*, p. 402), ne semble pas avoir connaissance de ses exploits ; du moins, il n'en parle pas : il ne dit pas même un mot de la victoire si importante de Carchémis. Les écrivains plus modernes ne voyaient guère

plus devant eux des Chaldéens; les affaires perses et grecques occupent alors ces lettrés. Josèphe et Eusèbe, qui ont rapporté tout ce qu'ils ont pu trouver sur l'histoire de Nabuchodonosor, n'ont mentionné que cinq documents : 1° Fragment de Bérose que nous avons déjà exposé, 2° les Annales phéniciennes qui parlent seulement d'une attaque contre la Phénicie; 3° l'Histoire de cette même contrée par Philostrate, qui vise seulement le siège de Tyr, par Nabuchodonosor; 4° Dioclès qui, dans son *Histoire de Perse* fait seulement mention de ce roi, et 5° Mégasthène qui vivait vers 280 avant Jésus-Christ, et qui a écrit une histoire de l'Inde, dont quelques fragments nous ont été conservés par Abydène (Cfr. Josèphe, *Antiqq.* X, XI; *Contre Apion*, I, 21). Il peut se faire que les Annales phéniciennes et les écrits de Philostrate et de Dioclès aient gardé le silence sur la folie du roi de Babylone. Mais on n'en saurait rien conclure contre le récit de Daniel; on n'est pas en droit d'opposer un témoignage négatif, dont l'existence n'est même pas constatée, à un témoignage positif contre lequel on ne peut alléguer rien de raisonnable. Reste le fragment de Mégasthène dans lequel nous retrouvons une trace, quoique défigurée, de l'événement raconté dans l'Edit de Nabuchodonosor.

Fragment de Mégasthène. — Ce texte, cité par Abydène (Palaphate d'Abydos), nous a été conservé par Eusèbe (*Prépar. Evang*, liv. IX, ch. 41). Nous y lisons ce qui suit : « Voici ce que j'ai trouvé sur Nabuchodonosor dans l'histoire des Assyriens par Abydène : Mégasthènes, dit-il, raconte que Nabuchodonosor l'emportait sur Hercule en force et en valeur, qu'il fit une invasion en Libye et en Espagne, qu'il les dompta et fonda des colonies sur la rive droite du Pont. Après cette expédition, les Chaldéens rapportent aussi de lui que, étant monté sur son palais, il eut tout à coup une inspiration divine, prononça un oracle (que nous citerons au chapitre V), et disparut tout à coup. »

Ainsi, Nabuchodonosor fut saisi par un *afflatus divin* (*divinitus furore correptus*), il proféra quelques prédictions relatives à Babylone, et ensuite il disparut subitement. Ces détails relatifs à ce transport divin, à cette fureur divine, ne laissent aucun doute sur la vérité des faits racontés dans l'Edit au sujet de la démence de Nabuchodonosor. Ce roi devint un être saisi d'un enthousiasme surnaturel ou d'une fureur envoyée par un dieu. En effet, d'après le texte grec, tel qu'il a été amendé par Scaliger, Nabuchodonosor fut saisi, possédé par un dieu (κατασχετείη θεῷ

ὅτεῳ δή). On a dit que cette expression ne peut guère signifier, dans la bouche des Chaldéens, qu'une divinité étrangère. Mais il ne ressort pas clairement de cette tradition babylonienne que l'état du roi fut attribué à une divinité d'un autre peuple. Il en résulte seulement qu'un dieu avait inspiré ou causé l' « enthousiasme » ou la possession divine du monarque. Ce sens est confirmé par la version arménienne de la Chronique d'Eusèbe : *Diis quibusdam, in mentem ejus penetrantibus eamque occupantibus.* Il a été, ensuite, facile de faire passer Nabuchodonosor comme ayant été favorisé de fureurs prophétiques. Mégasthène raconte, en effet, d'après les Chaldéens, que ce roi, ravi par un dieu, eut une inspiration prophétique. Or, il ne fut pas nécessaire de se livrer à de grands efforts d'imagination, pour masquer la folie du souverain, en la changeant en un *furor propheticus.*

La folie considérée comme une possession divine. — Les anciens croyaient à la possession des fous par un être surnaturel. La manie ou l'épilepsie était regardée comme un mal divin. Les philosophes et la foule expliquaient la folie en la regardant comme une vengeance et quelquefois comme une faveur de la Divinité : le fou était, pour eux, un être placé sous l'empire d'une puissance surnaturelle. Il y avait, en effet, des fous qui étaient en proie à des démons, δαιμονόληπτοι, et les Evangiles nous font connaître des cas de ce genre. Il y avait des possédés dans lesquels s'était logé un esprit, un démon. Généralisant trop ces faits particuliers, les païens ont supposé que tous les fous étaient possédés par un dieu, par un génie, par un démon. Ces malades paraissaient avoir des pensées, des déterminations qui semblaient provenir d'un autre être ; en présence de leurs crises nerveuses surtout, on était porté à regarder ces malheureux comme dominés et mus par une force étrangère qui leur inspirait leurs paroles et leurs actes. On crut, d'après cette impression, que ces pensées et ces actes étaient souflés aux déments, aux hallucinés par un être invisible, et on les attribua à l'influence d'un dieu ou d'un génie. Chez les Mahométans, le mot *medjenoun* qui signifie « fou, furieux, » désigne aussi un homme transporté d'amour, divin ou profane, et ce mot qui se rattache à *djin* (génie), signifie proprement un homme « possédé par un esprit étranger, » bon ou mauvais, Par suite, les disciples de Coran prennent souvent les fous pour des individus agités ou inspirés par l'esprit de Dieu, et ils les regardent comme des saints. Ils sont logiques avec leurs croyances relatives à la maladie de

leur faux prophète. Lorsqu'il était comme foudroyé par un accès de la maladie que les anciens nommaient la maladie divine et qui était l'épilepsie, Mahomet prétendait que ces crises violentes étaient dues à l'influence de l'ange Gabriel ; et il put ainsi feindre des révélations divines qu'il était censé recevoir immédiatement du ciel.

La folie confondue avec l'inspiration divinatrice. — D'un autre côté, la plupart des philosophes croyaient aussi que, dans la manie ou fureur divine, l'homme pouvait prédire l'avenir. L'exaltation intellectuelle et physique des devins, l'enivrement propre à certaines espèces de divination, impliquaient une espèce de folie. Ce délire vaticinateur pouvait, en effet, être assimilé à une folie sacrée intermittente. Les grecs croyaient que les devins étaient, comme les fous, possédés par une puissance surnaturelle. Le μάντις (devin, prophète), l'inspiré, l'enthousiaste était un fou momentanément saisi par un dieu, et le délire des devins était assimilé à une espèce de folie (μανία, μαντική, μαίνεσται, être fou, être inspiré). Le délire, la folie, l'épilepsie étaient regardés comme provenant d'une prise de possession par des dieux ou par des démons (κατέχεσθαι ἐκ Θεοῦ). Il en était de même de la divination dont les organes étaient également appelés κάτοχοι ἐκ Θεοῦ, Θεοφόρητοι, etc. (Cfr. les expressions latines *divinatio per furorem*, *furor divinus*, *arrepti spiritu*, *qui deo patiuntur*, *mixti deo*, *fanatici*). On confondit ainsi deux classes de faits qui devaient être regardés comme distincts. On eut surtout le tort de supposer que tout individu atteint de névrose était doué de la faculté de prophétiser. Mais les païens ont eu encore un tort bien plus grand, lorsqu'ils ont confondu la folie avec l'inspiration divinement prophétique. Ils savaient que cette inspiration venait à l'homme du dehors, comme un souffle divin, comme une vie supérieure qui lui était communiquée d'En-Haut ; et passant d'un ordre de faits à un autre, ils ont supposé que tout transport d'esprit, toute exaltation mentale étaient dûs à une inspiration divine. Ils n'ont pas compris qu'il y a, entre l'éréthisme prophétique et l'éréthisme pathologique. plus qu'une différence de degrés. Amenés ainsi, par un jugement précipité, à établir une étroite parenté entre la folie et l'inspiration divine, ils ont regardé les fous, chez lesquels il se passe des faits, en apparence surhumains, comme des hommes inspirés de Dieu.

C'est d'après une confusion de ce genre que le poète (*vates*, poète, devin, prophète) a été regardé comme un inconscient,

comme un fou. Le délire poétique était censé provenir des dieux, Les philosophes se portaient garants de cette manière de voir. Dans le dialogue d'Ion, Platon prétend qu'aucun poète ne peut être grand sans quelque fureur. « Ce n'est pas, dit-il, à l'art, mais à une espèce de délire, que les bons poètes épiques doivent tous leurs beaux poèmes. » On a dit qu'il avait emprunté cette théorie à Democrite (... *excludit sanos Helicone poetas Democritus*). Quoiqu'il en soit, le philosophe athénien s'en montre parfaitement convaincu. Dans son livre des *Lois* (IV, 719), il s'exprime ainsi : « Quand un poète est assis sur le trépied des Muses, il n'est pas maître de lui-même » (...ὅτι ποιητής, ὁπόταν ἐν τῷ τρίποδι τῆς Μούσης καθίζηται τότε οὐκ ἔμφρων ἐστιν). Dans le *Phèdre* (XXII), le même philosophe dit encore : « Sans cette fureur poétique, quiconque frappe à la porte des Muses, s'imaginant, à force d'art, se faire poète, reste toujours loin du terme auquel il aspire » (ὅς δ'ἄν ἄνευ μανίας Μουσῶν ἐπί ποιητικὰς θύρας ἀφίκηται... ἀτελής αὐτὸς...). Emporté par la logique de cette théorie, le fondateur de l'Académie va même jusqu'à trouver que l'état de délire est préférable à celui du bon sens. « Rien de mieux, dit-il, s'il était démontré que le délire fut un mal : au contraire, les plus grands biens nous arrivent par un délire inspiré des dieux. C'est dans le délire que la prophétesse de Delphes et les prêtresses de Dodone ont rendu aux citoyens et aux états de la Grèce, mille importants services... Mais ce qui mérite d'être remarqué, c'est que parmi les anciens, ceux qui ont fait les mots, n'ont pas regardé le délire (μανία) comme honteux et déshonorant. En effet, ils ne l'auraient pas confondu sous une même dénomination avec le plus beau des arts, celui de prévoir l'avenir qui dans l'origine fut appelé μανική. C'est parce qu'ils regardaient le délire comme quelque chose de beau et de grand, du moins lorsqu'il est envoyé des dieux, qu'ils en donnèrent le nom à cet art » (*Ibid.*). Cicéron, de son côté, résume ainsi la pensée de l'antiquité païenne : *Sæpe audivi poetam bonum neminem* (*id quod a Democrito et Platone in scriptis relictum esse dicunt*) *sine inflammatione animorum existere posse, et sine quodam afflatu divino quasi furoris.* — Cfr. Stobée, *Eclog.* II, p. 75), Cette idée d'agitation ou de fureur divine, qu'on attribuait à la fois aux aliénés et aux poètes, amenait tout naturellement à confondre les insensés, les hallucinés, avec les poètes. En suivant cette tradition un poète disait naguère que « l'inspiration (poétique) est sœur de la folie. » C'est aussi d'après cette même confusion, cette même erreur, que l'on a dit que le génie et la folie sont

proches parents. Mais l'homme de génie possède une inspiration psychique spéciale (*Introd.*, p. 550), et il en est ainsi à plus forte raison du prophète, de l'homme réellement inspiré de Dieu.

Il n'en est pas moins vrai, toutefois, que les anciens trouvaient une certaine assimilation entre la folie et l'inspiration divinatrice. C'est au point, ainsi que nous l'avons vu, que les Grecs désignaient par le même terme de μανία la folie et l'inspiration divinatrice et poétique. L'assimilation de la folie et de la mantique était admise par les savants de l'antiquité. On peut donc comprendre que les Chaldéens aient regardé la manie de Nabuchodonosor comme un mal divin. Dans la tradition légendaire, Nabuchodonosor était censé avoir eu une fureur divine, un « enthousiasme » (ἐν, Θεός), un transport surnaturel : puisque ce roi avait été fou, il devait avoir été en possession d'une inspiration prophétique. Dès qu'il fut admis que Nabuchodonosor avait joui d'une influence, d'une inspiration divine, il ne fut pas difficile de lui attribuer les prophéties qui avaient paru sous son règne.

Dans le passage conservé par Abydène, on retrouve, en effet, quelque chose de singulier, et comme une version scientifique et populaire de la folie du roi. Il devient évident que Mégasthène a accepté une légende qui déguise la circonstance de la folie ou manie (attribuée à une action divine) du roi, et la termine en apothéose, en le faisant disparaître subitement, et insinuant qu'il avait été enlevé parmi les dieux. La fureur ou l'enthousiasme dont Nabuchodonosor est saisi, semble d'autant plus avoir trait, d'une façon assez claire, avec l'événement raconté dans le livre de Daniel, que, d'après la légende dont Mégasthène s'est fait l'écho, Nabuchodonosor aurait proféré des paroles dictées par une inspiration prophétique, et que cet oracle, placé dans la bouche du roi, ne peut provenir que d'un mélange du chap. IV, avec quelques-uns des éléments contenus dans le chap. V de Daniel, et conservés, quoique défigurés, dans une tradition babylonienne. Le prophète du Dieu vivant qui avait vécu à la Cour de Nabuchodonosor avait prédit les révolutions futures des empires et la part qu'y devaient avoir un Mède et un Perse (V, 28, 31, 32). En mêlant le récit de la folie du roi, devenue une inspiration prophétique, avec la prophétie de Daniel, on obtient facilement le passage de Mégasthène. Evidemment, la tradition à laquelle il puisa, avait été formée en modifiant les souvenirs de l'événement rapporté dans l'Edit de notre chap. IV. On s'explique très bien ainsi que cette légende populaire s'accorde, en quelques points, avec les textes de ce chapitre et du chap. V.

Cet accord est si frappant que Lengerke s'est vu obligé de supposer (p. 151), avec Jahn (*Arch.* II; I, p. 214), que « le passage d'Abydène est un tardif rapiécetage (*ein spätes Machwerk*) composé en partie de la prophétie des chapitres II et IV, en partie du récit de la folie (ch. IV) et enfin de l'interprétation de l'inscription du festin de Balthasar (ch. V). » Ces coïncidences n'avaient pas, non plus, échappées à Eusèbe, qui rattache très justement, en ces termes, le récit de Mégasthène à celui de Daniel : « In Danielis sane historiis de Nabuchodonosoro narratur, quomodo et quo pacto mente captus fuerit : quod si Græcorum historici aut Chaldæi morbum tegunt et a Deo eum acceptum comminiscuntur, Deumque insaniam quæ in illum intravit, vel Dæmonem quemdam, qui in eum venerit, nominant, mirandum non est. Etenim hoc quidem illorum mos est, cuncta similia Deo adscribere, Deosque nominare Dæmones (*Chron. Armen.*, t. I, p. 61). Quand on vit la réalisation de la prophétie relative au Mède et au Perse, on n'eut pas de peine à l'attribuer à un roi qui avait été aliéné, c'est-à-dire saisi et inspiré par un dieu. On transféra ainsi tout naturellement la prédiction du prophète hébreu au héros national, et on la donna comme provenant du roi, devenu ainsi un prophète chaldéen. Il est vrai que les faits et les prophéties du livre de Daniel ont été défigurés par l'inexactitude des croyances légendaires et par l'espèce de culte des Babyloniens pour Nabuchodonosor. Mais enfin l'impression qui résulte du récit de Mégasthène est que, d'après une légende chaldéenne, ce roi fut, vers la fin de ses jours, ravi dans une espèce d'extase prophétique, c'est-à-dire dans un état que les anciens regardaient comme une espèce de folie.

L'histoire de Daniel et la légende d'Abydène offrent, d'ailleurs, d'autres traits de ressemblance. Les deux récits coïncident, en effet, au sujet du temps et du lieu. Ce fut lorsque Nabuchodonosor eut terminé ses conquêtes et vers la fin de sa vie que survint cet événement extraordinaire. D'après le prophète, le roi se promenait sur la terrasse de son palais lorsque Dieu le rendit fou, et Abydène dit qu'il était monté sur son palais (ἀναβὰς ἐπι τὰ Βασιλήϊα), lorsqu'un dieu se saisit de lui. Cette conclusion s'impose à tout esprit qui n'a pas de parti pris et qui ne cherche pas à fermer les yeux sur ces rapprochements. Toutefois, Lengerke (p. 146) trouve que les récits de Bérose, d'Abydène et de Daniel sont contradictoires, parce que, d'après ce dernier, Nabuchodonosor est atteint de folie, recouvre sa

raison et remonte sur le trône; tandis que, d'après Bérose, il meurt de sa maladie, et que, d'après Abydène, il disparaît dans son extase. Il est cependant facile de voir que le désaccord ne porte pas sur les points essentiels. Les écrivains profanes ont, il est vrai, uni la mort à la maladie ou au transport divin (la folie). Mais ils ne donnent aucune indication de temps sur la durée de cette maladie; ils omettent des détails que Daniel nous a conservés. Il est, d'ailleurs, probable que Nabuchodonosor mourut peu de temps après son rétablissement sur le trône.

Le même critique ajoute encore qu'il « n'approuve pas la supposition de Bertholdt (p. 305), de Bleek (p. 269) et de Kirms (pp. 67, 62), d'après lesquels l'auteur du livre de Daniel aurait connu une légende relative à Nabuchodonosor, laquelle, quoique très différente de celle d'Abydène, aurait flotté devant son esprit; et que l'on doit seulement accorder qu'il l'a travaillée ou remaniée, tout à fait librement, pour le but qu'il se proposait. » Ces rationalistes en prennent, en effet, fort à leur aise. Mais ils ont, toutefois, raison en soutenant qu'il y avait un fond historique ancien, commun à Daniel et Abydène. Cela ne fait pas l'affaire de Lengerke qui se hâte de conclure ainsi : « La supposition d'après laquelle un fait historique se trouve au fond (chap. IV), est donc entièrement incroyable, et il est même douteux qu'une légende ait existé auparavant (*Die Annahme, ein geschichtliches Factum liege zum Grunde, ist also ganz unbeglaubigt, oben so bleibt es nur Vermuthung, dass eine Sage vorgelegen habe.* — p. 151). Mais il ne donne aucune raison qui motive son doute, et il se contente de formuler une conclusion dont les prémisses ne sont pas même indiquées. La vérité est, ici, comme toujours, entre les deux exagérations contraires. Le récit d'Abydène n'a pas servi de base au récit de Daniel : il est absurde de supposer qu'un pseudo-Daniel du temps des Machabées aurait imaginé un Edit royal et puisé l'histoire de la folie de Nabuchodonosor dans « le ravissement de ce prince par un dieu. » Mais, d'un autre côté, on ne peut pas s'empêcher de reconnaître que le récit conservé par Abydène offre une tradition défigurée de l'événement rapporté par le prophète.

Les autres rationalistes n'ont, du reste, rien trouvé de mieux pour repousser le témoignage de Mégasthène. Hitzig se contente de dire (p. 57) que le passage d'Abydène ne prouve rien, parce que « ce renseignement a un air si fabuleux, qu'il ne permet pas de découvrir un noyau historique, et que sa conformité avec notre chapitre ne démontrerait que le fabuleux de ce dernier. »

Mais ce critique ne songe même pas à prouver que tous les traits du récit d'Abydène sont fabuleux : il est impossible de ne pas y voir mentionnés le fait d'un état d'exaltation d'esprit éprouvé par Nabuchodonosor et une prédiction relative à des événements funestes à l'empire chaldéen. A travers les incorrections du récit on ne peut s'empêcher d'y trouver des traditions altérées mêlées à des éléments hétérogènes. En un mot, on y reconnaît aisément des réminiscences des événements signalés par Daniel.

De son côté, dans une note à la suite du passage que nous avons rapporté (p. 327), Kuenen dit : « Hengstenberg, Hævernick et Keil ont cru pouvoir en appeler à Bérose, qui dit seulement ἐμπεσὼν εἰς ἀρρωστίαν μετηλλάξατο τὸν βίον, et à la fable absurde d'Abydène (ap. Eusèb. *Prop. Evang.* IX, 41) suivant laquelle Nébucadnetzar aurait prédit la chute future de sa monarchie. Comme si la lycanthropie du roi avait quelque chose de commun avec le μαίνεσθαι du prophète (p. 559). » Ainsi, ce critique ne voit pas le rapport que les anciens établissaient entre la folie regardée comme provenant d'une influence divine, et la vaticination ou la mantique. L'association de la maladie de Nabuchodonosor, qu'on a cru divine, et un état d'inspiration vaticinatrice est, cependant, facile à expliquer (Voy. p. 353-356). Il ne suffit pas de traiter la légende d'Abydène de « fable absurde : » il faudrait montrer qu'il n'y a pas là une attestation historique d'un fait réel. La critique indique très bien la part que, dans ces rumeurs, il faut faire à la légende et à la vérité. Il n'est pas difficile de voir, d'un côté, que Bérose paraît mettre une certaine affectation à parler d'une maladie du roi, d'une maladie dont on n'explique bien la mention spéciale, qu'en admettant qu'elle avait quelque chose d'étrange; et de l'autre côté, qu'Abydène raconte une légende, d'après laquelle le roi subit « l'irruption d'un dieu, » c'est-à-dire une irruption que les anciens confondaient avec la folie. Nous sommes donc autorisés à prendre en considération les témoignages de Bérose et de Mégasthène ; nous pouvons regarder comme au moins probable, qu'une mention de la folie de Nabuchodonosor est implicitement contenue dans les textes de ces deux historiens.

Le chapitre IV envisagé comme un Edit de Nabuchodonosor. — Après avoir porté notre attention sur ce chapitre dans son ensemble, il convient de l'examiner comme édit royal émané de Nabuchodonosor. C'est ce roi qui prend lui-même la parole et qui raconte, dans une lettre-circulaire adressée à ses

sujets ; le songe, l'interprétation, le châtiment, son retour à la raison, terminant le tout par une proclamation de la grandeur du Tout-Puissant. Les rationalistes trouvent étrange que cet admirable récit de son châtiment et de sa conversion au Dieu Très-Haut soit fait par ce roi lui-même ; ils ne comprennent pas que le fier monarque de Babylonne ait pu raconter ces événements à tous les peuples de son Empire.

Edit humiliant. — On se demande donc comment ce roi a pu raconter à son peuple un événement aussi humiliant. Il y a là encore, d'après Lengerke, un argument contre l'authenticité (*dass er selbst in einem Schreiben davon Bericht an seine Völker erstattet. — Die Erlassung des Ausschreiben*, p. 151). Kuenen croit en avoir assez dit, à ce sujet, en indiquant son étonnement : « Tout cela est raconté par le roi lui-même, » (p. 516). Il y aurait donc là une « invraissemblance : » on trouve que la publication par Nabuchodonosor d'un décret comme celui-ci, qui livre le roi au mépris de son peuple, est improbable. Sans doute, il peut se faire que des rationalistes qui auraient été, pendant quelques années, pensionnaires de Bicêtre, ne se montrassent pas, après leur guérison, très empressés de faire connaître *urbi et orbi* qu'ils avaient perdu la raison et qu'ils avaient vécu à la façon des zoanthropes. Mais il ne s'agit de savoir ni ce qu'auraient fait ces critiques dans une circonstance semblable, ni ce que Nabuchodonosor aurait fait pendant la période de son orgueil. Le roi de Babylone châtié, humilié et reconnaissant, a eu des raisons qui l'ont porté à agir tout autrement. Tout ce qui fait le sujet de l'Edit lui est arrivé à la suite d'une révélation prophétique, divine, qu'il avait reçue en songe, et dont il n'avait pas tenu compte. Il ne doute pas que, après le terrible châtiment de son orgueil, il ne doive s'humilier. Evidemment, l'impression que ces événements ont fait sur l'esprit du roi a dû être très profonde. On ne saurait, d'ailleurs, trouver étrange que Nabuchodonosor changé, converti, devenu repentant, exprime des regrets de son orgueil, et qu'il publie le tout, afin que ses sujets puissent louer, avec lui, le Dieu du ciel. Ce n'est plus, en effet, le temps où Nabuchodonosor faisait écrire l'Inscription de la Compagnie des Indes. Les circonstances ne sont plus les mêmes.

Les rationalistes ne trouvent donc là une objection que parce qu'ils ne se mettent pas dans le milieu où l'événement s'est produit. Nabuchodonosor relève de maladie ; il revient d'un état dans lequel il a été privé d'intelligence. Il ne peut douter que

son bon sens ne lui soit revenu au bout du temps fixé par la prophétie que Daniel lui a interprétée, et après qu'il eût reconnu le Dieu du ciel. Il était tout naturel qu'il voulût proclamer hautement la puissance de Celui qui, après l'avoir puni, l'avait relevé et exalté. Nous devons aussi tenir compte de la sainte humilité qu'une conversion à Dieu verse dans les cœurs les plus hautains. Il y avait eu un changement du cœur, une œuvre de la puissance de Dieu dans l'âme de Nabuchodonosor ; il est devenu tout petit, tout humble, se souvenant du Dieu de Daniel, et voulant glorifier devant tout son peuple le Très-Haut, son bienfaiteur.

On objecte, il est vrai, que cette confession, trop humiliante, aurait ébranlé la soumission des sujets du roi. Mais les peuples sont plus en état qu'on ne pense de comprendre les douloureuses résipiscences des souverains. L'histoire des empereurs romains chrétiens nous en offre un exemple remarquable et bien connu. Lorsque Théodose, excité par ses ministres qui lui exposaient des raisons d'Etat, eut fait passer au fil de l'épée une grande partie de la population de Thessalonique, coupable d'avoir massacré le gouverneur de la ville et plusieurs officiers, Saint Ambroise exposa à cet empereur, dans une lettre qui est parvenue jusqu'à nous, la cruauté de cet acte ; et il décida ce grand homme, repentant et humilié, à se soumettre aux expiations que les pécheurs accomplissaient. Théodose se soumit donc à la pénitence publique ; il reconnut humblement sa faute ; il pleura le péché, et il ne fut admis à la communion des fidèles qu'après huit mois d'épreuves, pendant lesquels il montra la patience la plus édifiante et la résignation la plus parfaite. En s'élevant ainsi au-dessus des considérations humaines ; en acceptant de la main d'Ambroise le remède qui le rétablit dans une parfaite santé, l'Empereur ne s'amoindrit pas aux yeux de ses sujets. Il put reprendre les ornements impériaux sans avoir éprouvé aucun détriment, et sans avoir rien perdu de son autorité et de son prestige. Si Théodose avait publié un Edit à ce sujet, les critiques seraient-ils admis à prétendre que le fait est impossible, et que l'on ne trouve rien de semblable dans l'histoire et dans les édits des Césars, ses prédécesseurs. Mais la publicité donnée à l'excommunication de l'empereur et sa réconciliation avec Dieu en disaient autant et plus qu'un édit. Dans tout l'empire romain, le peuple comprit que Théodose le Grand ne s'était pas diminué en humiliant son âme devant Dieu. Ces confessions publiques ne sont pas pour déplaire aux peuples. La vue en est touchante et l'exemple en est sain.

Confession solennelle de l'empereur chinois Tao-Kouang. — Ce souverain a publié, en 1833, une prière dans laquelle il confesse les fautes qu'il a commises et dont il demande le pardon au Ciel impérial ou à l'Etre qui gouverne le monde. Dans cette requête au Ciel impérial (*Hoang-Thien*), reproduite par le *Chinese Repository*, le « Fils du Ciel » s'exprime en ces termes :

« Je présente, à genoux, une requête pour que nos affaires soient prises en considération. Oh, Hélas ! *Ciel impérial*, si le monde n'était pas ébranlé par des changements extraordinaires, je n'oserais pas présenter l'offrande d'un service extraordinaire. Mais cette année la sécheresse est terrible. L'été est passé, et nous n'avons point eu de pluie. Non seulement l'agriculture et les hommes souffrent de ce fléau, les animaux et les insectes, les plantes et les arbres, tout a presque cessé d'exister.

» Moi, le ministre du *Ciel*, élevé au-dessus des hommes, je suis chargé de faire régner l'ordre dans le monde et de procurer la tranquilité à mes peuples. Il m'est impossible de dormir en paix : je suis abîmé dans la douleur ; je tremble d'angoisses, et cependant je n'ai pu obtenir de pluies abondantes et fertiles.

» J'ai jeûné il y a quelques jours ; j'ai offert de riches sacrifices sur les autels de la terre et de ses produits, et j'ai exprimé ma reconnaissance pour quelques nuages et de légères ondées ; mais ce n'était point assez pour répandre la joie.

» Je regarde en haut, et je me souviens que le cœur du Ciel est bienveillance et amour. La seule cause de ce malheur est la profondeur toujours plus grande de mes péchés, mon peu de sincérité et mon peu de dévotion ; voilà ce qui a fait que je n'ai pu toucher le cœur du Ciel, et faire descendre d'abondantes bénédictions.

» J'ai consulté avec respect nos archives, et j'ai vu que l'an 24 de Khian-Long, l'empereur mon grand-père, puissant, honorable et pur, a offert avec humilité « un grand service pour la *neige*. » Je me sens poussé par dix mille raisons à suivre son exemple, et j'assiège le *Ciel* avec une angoisse mortelle, m'examinant moi-même, et considérant mes fautes ; je lève mes yeux en haut, et j'espère pouvoir obtenir mon pardon.

» Je me demande :

» Si j'ai manqué de respect dans les sacrifices ; si l'orgueil et la prodigalité se sont glissés inaperçus dans mon cœur et y occupent une place ; si j'ai cessé de donner tous mes soins aux affaires de mon gouvernement, et si je suis devenu incapable de m'en occuper avec le zèle et les soins persévérants qu'elles exi-

gent ; si je me suis servi de paroles légères et dignes de reproches ; si, dans la distribution des récompenses et des peines, j'ai observé une équité parfaite ; si j'ai fait tort au peuple et porté atteinte à la propriété en élevant des monumens ou en dessinant des jardins ; si, dans l'élection des fonctionnaires, mon choix n'est pas tombé sur des personnes dont les actes ont été vexatoires pour le peuple ; si les punitions ont été dispensées justement ou injustement ; si les opprimés ont trouvé des moyens d'appel ; si des innocents n'ont pas été enveloppés dans les persécutions contre des sectes hétérodoxes ; si les magistrats n'ont pas insulté le peuple et refusé d'écouter ses plaintes ; si dans les opérations militaires des provinces de l'ouest il n'y a pas eu de massacres pour le seul fait de ce qui revenait à l'empereur ; si les sommes répandues pour soulager la misère des provinces méridionales ont été sagement dispensées, ou si le peuple a été abandonné et exposé à périr dans les fossés ; si les efforts tentés pour exterminer les montagnards rebelles de Hounan et de Canton ont été bien dirigés, ou s'ils n'ont servi qu'à faire fouler aux pieds, comme la boue et la cendre, les habitants de ces contrées.

» Sur tous ces points, sur toutes ces causes de tourments que j'éprouve, je devrais poser le fil à plomb, et faire tous mes efforts pour redresser ce qui est mal, me souvenant qu'il peut y avoir des fautes qui aient échappé à mes méditations.

» Prosterné devant toi, je te supplie, *ô Ciel impérial! Hoang-Thien*, de me pardonner mon ignorance et ma misère. Renouvelle mon cœur, car seul je représente et je comprends des millions d'hommes innocents. Mes péchés sont en si grand nombre que je ne puis y échapper. L'été est passé, l'automne est là ; il est impossible d'attendre plus longtemps. Je me frappe le front et te supplie, *Ciel impérial*, de m'accorder promptement une heureuse délivrance, une pluie abondante et divinement bienfaisante. Sauve les vies de mes sujets, et relève-moi de mes iniquités. Oh, hélas ! *Ciel impérial*, écoute avec bonté. Je suis effrayé, inquiet, angoissé. Je te présente ma requête avec respect. »

Sans doute, la confession de Nabuchodonosor avait un caractère d'humiliation plus grande ; mais ceux qui trouvent cet acte par trop étrange, ne tiennent pas compte de ce qu'il y avait de glorieux dans la folie, d'après les préjugés de l'époque. Ceux qui trouvent là une impossibilité, montrent par là même, en effet, qu'ils n'ont pas compris les sentiments de l'antiquité païenne sur l'état de possession divine des fous. Dans l'Edit, le roi donne sa

folie comme un châtiment, et son retour à la raison comme une faveur du Dieu Très-Haut. Mais ainsi que nous l'avons déjà vu (pp. 353 et ss.), les païens ne considéraient pas ces sortes de maladies comme une honte qu'on n'avoue pas et que l'on cache avec un soin jaloux. Ils étaient loin de voir dans le fou, un être digne de compassion et de pitié. A leurs yeux, les aliénés ne provoquaient ni l'aversion ni le mépris. Ces malheureux inspiraient au contraire, un respect pieux, une crainte superstitieuse. Il n'est rien, du reste, dont le malin esprit n'abuse. Par suite des préjugés des idolâtres sur la condition des hallucinés, l'attention de tous les sujets païens du roi ne se portait pas sur l'état bestial dans lequel il avait vécu. Nabuchodonosor ne leur paraissait pas comme ayant été placé dans une position humiliante et ridicule. De la folie de leur monarque, les peuples concluaient qu'il était en relation avec un esprit supérieur ; ils trouvaient dans l'Edit, que le roi s'y glorifiait d'avoir été l'objet d'un soin spécial du Dieu suprême. Logiques avec leurs croyances superstitieuses, les prêtres chaldéens disaient que le roi avait eu le grand honneur d'avoir été saisi par un dieu, et d'être devenu un Taureau divin : sa folie prouvait qu'il était devenu dieu. La démence de Nabuchodonosor servit ainsi à la glorification mythique de ce héros babylonien. L'une et l'autre expliquent très bien la légende recueillie par Mégasthène, d'après laquelle ce héros qui avait surpassé Hercule par son courage et par ses conquêtes, fut possédé d'un dieu et avait disparu tout à coup. Le châtiment de Nabuchodonosor se transformait ainsi en apothéose. Ce fut probablement alors que ce prince reçut le nom *Nabu-na'id* ou de *Naboniț*, qu'Hérodote nous a conservé (Voy. *Introd.*, p. 386).

Ce n'est pas la seule fois, du reste, que l'on a pu constater que tout se transforme sous la baguette de l'esprit superstitieux ou romanesque. Tout récemment, on a pu relever une métamorphose de ce genre qui s'est produite à l'égard du roi Louis II de Bavière. Dans un ouvrage intitulé *Ricordi*, un italien, qui a voyagé dans ce pays, nous transmet les renseignements suivants : « Les montagnards bavarois ont la ferme conviction que leur roi est un être surnaturel, un héros ressuscité de sa légende favorite de la *Walkyrie*. Il leur apparaît, la nuit, enveloppé dans un grand manteau et galopant vers la forêt ; l'hiver, ils le voient courir sur les montagnes, dans des traîneaux en forme de coquille, ornés d'Amours et de Tritons. Eclairés à la lumière électrique, ils vont au grand trot de quatre chevaux, à travers les neiges et les glaces. On comprend l'effet que doivent produire

ces visions fantastiques sur l'imagination de ces pauvres gens. » C'est ainsi que la folie de Nabuchodonosor contribua à le faire passer pour un être mystérieux, et à accroître la disposition où étaient les Chaldéens de trouver en lui des vertus extraordinaires, surnaturelles, divines.

Daniel inspiré de Dieu, pour écrire sous la dictée de Nabuchodonosor l'Edit qui atteste la prophétie du châtiment et de la guérison de ce roi. — Aussitôt qu'il fut remonté sur le trône, Nabuchodonosor, châtié dans son orgueil et gracié par le Très-Haut, voulut s'humilier devant tous les peuples de son empire, publier sa reconnaissance et proclamer la louange de l'Eternel. Il commanda à Daniel, chef des *ḥartummatta'* (voy. pp. 187-190) ou secrétaires royaux, de consigner ses sentiments dans un Edit, et lui en dicta les expressions, qu'il approuva et scella de son sceau. L'événement de la folie du roi, ses causes, sa durée, sont consignés dans ce rescrit de Nabuchodonosor à ses sujets ; et Daniel le rapporte sans autre explication dans le livre de ses prophéties, comme un fait suffisamment connu des Babylouiens et des Juifs pour lesquels il écrivait. L'Edit expose un songe prophétique qui a été envoyé de Dieu, et que Daniel a, par une inspiration divine, rapporté dans son livre. On peut dire que ce document a été écrit sous l'inspiration du Saint-Esprit, en ce sens que le Saint-Esprit inspirait à Daniel la reproduction exacte des paroles de Nabuchodonosor, comme il lui a inspiré les autres discours de ce roi et ceux des Casdim ou des autres personnages qui jouent un rôle dans les divers chapitres de son livre. C'est ainsi que le Saint-Esprit a inspiré à d'autres écrivains sacrés, d'insérer dans leurs livres, les paroles des amis de Job, de Jéthro, des Pharaons, des rois de Perse. Ces paroles sont du Saint-Esprit qui les inspire comme historien.

Daniel est d'ailleurs ainsi garant de l'historicité des faits relatés dans l'Edit, et il atteste, comme l'indique très bien saint Jérôme, dans le passage suivant, que l'expression des sentiments ou le sens des paroles du roi, répond à la réalité : *Epistola Nabuchodonosor in prophetæ volumine ponitur : ut non fictus ab alio postea liber sicut sycophanta* (*Porphyrius*) *mentitur, sed ipsius Danielis esse credatur* (au verset 98). Il y a, d'ailleurs, dans cette humble et touchante confession impériale, des révélations et des prophéties divines. Daniel a conservé ce décret dans la langue originale, parce qu'il ne s'adresse pas seulement aux archéologues, aux assyriologues ou aux lettrés, qui connaissaient la

langue des Casdim, mais aux populations de la Babylonie et des autres contrées de l'empire qui ne connaissaient que la langue vulgaire, l'araméen.

Le roi ne conserve pas la forme de sa narration d'un bout à l'autre. — A partir du verset 28 (25) jusqu'au verset 33 (30), le roi parle à la troisième personne. Ne sachant pas s'expliquer l'abandon de la forme directe dans ce passage, Bertholdt, Lengerke, Hitzig concluent de ce changement de ton, qu'un autre que le roi a écrit l'Edit. D'après Lengerke, « l'auteur s'écarte ici de son rôle et tombe dans le ton narratif. » *Hier... fällt der Verf. aus der Rolle und in den erzählenden Ton ; und nicht mehr Nebukadnezar der Redende ist.* p. 151), « car ce n'est plus, dit-il, Nabuchonosor qui raconte, mais l'auteur » (*denn nicht Nebukadnezar berichtet mehr, sondern der Verf*, p. 189). Aux yeux de ce critique, il y a là une objection formidable contre l'authenticité de l'Edit. A son tour, Kuenen reproduit la même objection sous cette forme : « remarquez... la forme de cet édit, forme que l'auteur n'abandonne qu'au chap. IV, 16, 25-30, où il est question du roi à la troisième personne » (p. 516). Reuss dit aussi, de son côté : Dans ce chapitre, l'auteur ne conserve pas la forme de sa narration d'un bout à l'autre ; il passe de la première personne à la troisième : et cède ensuite de nouveau la parole au roi » (p. 207). Ces critiques, et d'autres avec eux, sont venus se noyer dans cette goutte d'eau. Ils ont conclu, de ce changement de personne que l'auteur s'est trahi en oubliant qu'il devait laisser le roi continuer de parler lui-même à la première personne. L'auteur aurait eu quelques moments d'absence d'esprit, de distraction, et il aurait ensuite repris le fil de ses idées au verset 29 (34). Il est toutefois facile de voir que ce « moment d'oubli a été voulu. » Ce changement de personne est, en effet, indiqué par la matière qui est traitée aux versets 28-33, et il est limité à la description de ce que la folie du roi offrait de plus repoussant. La modification survenue dans le ton narratif de l'Edit est évidemment faite à dessein et non par oubli. Dans ce passage, se trouve décrite la réalisation de la prophétie et on y entre dans des détails relatifs à cette phrase : « A la même heure, cette parole fut accomplie. » Or, le changement de personne dans les versets suivants peut s'expliquer très correctement de deux manières. Ces versets peuvent provenir soit de Daniel, soit du roi lui-même.

Le prophète peut fort bien, en effet, avoir voulu ajouter ces versets, pour compléter son livre et pour transmettre à la posté-

rité les principaux changements produits par la folie du roi. Nabuchodonosor se contentait de dire : « Cette prophétie s'accomplit. » Daniel ajouta — pour ses lecteurs — : « .... dans la personne de Nabuchodonosor ; et il fut chassé de la compagnie des hommes... » Daniel n'a pas dit que tout ce qui forme le chapitre IV doit être attribué à Nabuchodonosor. Il n'a pas mis en tête de ce chapitre : « Edit de Nabuchodonosor, » comme l'a fait la version des LXX qui indique, d'ailleurs, une date impossible. Il ne dit pas, en un mot, qu'il n'y a pas une parenthèse qui est son œuvre. Dès lors, l'objection des rationalistes repose sur une hypothèse de pure fantaisie. Ils s'imaginent, en effet, sans y être autorisés par le texte, que le chap. IV est purement et simplement la reproduction de l'Edit, et ils introduisent, de leur propre autorité, la difficulté qui les étonne. C'est aussi, sans doute, parce qu'il avait adopté ce titre, que l'auteur de la version des LXX a mis les versets 28-33 à la première personne. Le changement de personne avait peut-être frappé quelque lecteur qui, ayant supposé une erreur du copiste, avait cru devoir la corriger.

L'explication que nous venons de donner du changement de personnes a été adoptée par Hævernick qui a soutenu que ce passage avait été ajouté par Daniel à la déclaration abrégée de l'Edit. Il est vrai que Kuenen trouve la chose fort extraordinaire. « On ne peut, dit-il, supposer qu'en reproduisant cet Edit royal, Daniel lui-même, premier ministre de Nabuchodonosor, se serait permis une semblable liberté » (p. 558). Cette remarque serait juste si Daniel avait mis en tête de cet épisode de son livre : « Edit de Nabuchodonosor ; » ou s'il avait dit qu'il donnait le texte de l'Edit tel qu'il avait été promulgué au nom du roi. Mais en le reproduisant, le prophète a surtout en vue de faire connaître une intervention du Très-Haut, à Babylone, vers la fin du règne de Nabuchodonosor. Rien n'interdit à Daniel d'insérer dans le texte une parenthèse qui, sans l'altérer, sans le retoucher, racontait expressément ce que le roi n'avait indiqué que d'une manière abrégée. Daniel eut été un faussaire si, de son autorité privée, il avait introduit dans l'Edit, les versets 28-33, et s'il l'avait fait afficher ou expédier ainsi dans tout l'empire. Mais, pour l'usage particulier de ses lecteurs, il pouvait introduire, dans son livre, le récit des faits qui s'étaient passés pendant la maladie du roi. Ainsi pour répondre à l'objection, il suffit de reconnaître qu'il y a une partie du chap. IV qui ne doit pas être attribuée au roi. Les versets 28-33 ne feraient pas partie de l'Edit. Le roi n'en a ni connu ni approuvé

la teneur. Mais Daniel a completé, pour ses lecteurs, la déclaration de l'Edit relative à l'accomplissement de la prophétie. Il n'est pas possible de voir là rien qui milite contre l'authenticité de ce chapitre.

Rien n'empêche, d'ailleurs, d'admettre, d'un autre côté, que ces versets appartenaient à la proclamation du roi. Kliofoth a pensé que Nabuchodonosor parle de son état à la troisième personne, parce que, pendant sa folie, il n'était plus un « moi, » et qu'il ne pouvait pas dire « Je. » Le roi aurait, d'après ce critique, perdu sa personnalité ; et lorsqu'elle lui est revenue, il reprend le récit à la première personne. Mais il n'est pas nécessaire de recourir ainsi à des subtilités plus ou moins fondées en raison. On peut, en effet, aisément comprendre, sans recourir à cette manière de voir, qu'il devait répugner au roi de dire : « J'ai été fou, j'ai vécu parmi les bêtes, etc. » Il a là un motif plus que suffisant pour expliquer que, dans le passage descriptif de sa folie, Nabuchodonosor ait préféré parler de lui-même comme d'une tierce personne. En s'exprimant de la sorte, il montre que ce qu'il raconte dans cette partie de l'Edit, provient surtout du récit qui lui en a été fait, et qu'il ne dicte pas seulement d'après ses propres souveuirs.

Ces changements de personne sont fréquents, non seulement dans la sainte Ecriture (voy. *Introd.* p. 174), mais aussi chez les auteurs profanes. Il arrive fréquemment qu'un homme parle de lui-même comme s'il parlait d'une autre personne, et qu'il reprend ensuite, dans son discours, une autre phrase à la première personne. Nous nous voyons donc ainsi amenés à reconnaître qu'il n'y a, dans le passage attaqué par les critiques, aucun oubli que l'on puisse reprocher à Daniel. C'est ce que Maurer a très bien vu, lorsqu'il dit : *Citra necessitatem, Lengerke non regem, sed scriptorem sui oblitum hic loqui existimat*. Même dans le cas où les versets 28 (25)-33 (30) auraient été dictés par Nabuchodonosor, on ne pourrait pas lui reprocher de s'être oublié, d'avoir méconnu son rôle. Il est, au contraire, tout naturel d'admettre que le roi aurait fait ce changement de personne dans un but qui se justifie parfaitement. Les deux explications que nous avons données n'offrent aucune prise à la critique négative. Il en résulte qu'il n'y a dans l'objection que nous venons de réfuter, aucune raison favorable à l'hypothèse de l'inauthenticité de l'Edit. Telle est la conclusion que les deux pages de déclamations, consacrées par Lengerke consacré à cette prétendue difficulté et à des discussions fort inutiles avec Hengstenberg et Hævernick, ne peuveut nous empêcher de tirer.

Les deux portions de l'Edit n'ont pas été remaniées. — En dehors des cinq versets que Daniel peut avoir très légitimement insérés, comme une parenthèse nécessaire pour montrer l'accomplissement de la prophétie, l'Edit exprime la pensée de Nabuchodonosor : c'est son œuvre propre et personnelle. Quelques écrivains ont toutefois prétendu que Daniel a modifié, altéré la rédaction première de ce document. Le prophète y aurait ajouté du sien et notamment certaines appréciations que le roi se serait bien gardé de formuler. Mais cette accusation provient uniquement de ce que l'on ne tient pas compte du travail qui s'était opéré dans l'esprit du roi par suite de ces rapports avec le prophète et avec d'autres fils de Juda.

Bienfaisante influence de Daniel sur les croyances religieuses du roi. — On a donc trouvé qu'il y avait, dans l'Edit, certaines traces qui le faisaient paraître étranger aux conceptions religieuses des Chaldéens. Quelques idées qui percent à l'occasion, se rapprochent de celles qui appartiennent à une race, que nous connaissons, et diffèrent des croyances babyloniennes. Mais l'emploi de certaines expressions étrangères aux documents assyrio-babyloniens s'explique fort aisément. Ces locutions prouvent que Daniel s'était fait écouter de Nabuchodonosor, comme il saura bientôt agir sur l'âme de Darius le Mède (Voy. chap. V bis et VI.) Le prophète était, à divers points de vue, dans l'intimité de Nabuchodonosor, et des relations étroites durent se nouer entre le roi et son confident. Les dons de prophétie, renforcés d'une science extraordinaire de « sage, » de *ḥartom*, justifient une confiance aussi flatteuse. Le ministre du roi, qui était en même temps un missionnaire de l'Eternel, avait plus d'une fois renseigné le destructeur de Jérusalem sur la valeur des religions de l'empire babylonien. Telle est la cause de la ressemblance qui existe entre quelques idées de l'Edit et celles que Daniel avait à plusieurs fois exprimées à Nabuchodonosor. On peut donc affirmer que le prophète a indirectement inspiré quelques expressions de l'Edit et que, sous ce rapport, Daniel pourrait être regardé comme le co-auteur de ce document. Mais il faut reconnaître aussi que le récit, sauf peut-être les versets 28-33, est entièrement l'œuvre de Nabuchodonosor : il n'est pas possible de supposer que Daniel eut donné ses propres élucubrations sous forme d'une proclamation royale.

Imitations des Ecrits bibliques, prétendus plagiats. — Pour prouver que tout l'Edit est une fiction d'un auteur mo-

derne, Lengerke prétend qu'on y trouve des imitations des écrivains de l'Anc-Test. Tout le songe du ch. IV serait composé d'après Ezéchiel XVII, 22; XIX, 10; XXXI, 3-18); le verset 17 offrirait une imitation de la *Genèse* (ch. XLI); le verset 33 rappellerait Job (XLII, 10); le verset 32 serait, évidemment, copié sur Isaïe (XL, 17; XXIV, 19). D'après Hitzig, il s'y trouve aussi des hébraïsmes qui ne concernent pas seulement l'orthographe (4, 33, 14, 3, 32). Mais, au fond, on ne trouve dans ces passages, qu'une ressemblance d'idées. Aucun de ces textes n'est une imitation de l'autre ; les expressions sont différentes. Il n'y a rien d'étonnant à ce que la même conviction et les impressions profondes de certaines vérités soient exprimées, par diverses personnes, dans un langage qui offre quelques points généraux de ressemblance.

Les découvertes assyriologiques ont, d'ailleurs, montré, dans des documents cunéiformes, des passages dont l'allure est semblable à celle de divers textes de la Bible. On pourrait trouver facilement, au point de vue du style, des rapprochements entre des inscriptions des rois d'Assyrie et certains passages de Salomon (*Ecclésiaste*, ch. IV). Il a été permis de constater aussi une grande conformité dans l'expression du sentiment religieux chez les Juifs et chez les Assyrio-Chaldéens. Les Babyloniens avaient des poèmes et des prières qui indiquent que, au milieu de l'atmosphère ténébreuse du polythéisme, ils apercevaient encore des lueurs de certaines vérités de la religion naturelles et des doctrines de la Révélation primitive. D'un autre côté, il n'est pas étonnant que, pour décrire la puissance, la sagesse, la grandeur de leurs dieux, et pour les prier de répandre des bénédictions sur leurs adorateurs, les auteurs d'hymnes et de prières aient employé des expressions analogues à celles qui expriment les mêmes sentiments dans les écrits bibliques. Il est donc impossible de prendre au sérieux l'objection que Lengerke veut tirer des imitations bibliques, pour établir l'inauthenticité de l'Edit.

Objection à propos du ton humble de l'Edit. — Pour compléter ce que nous avons dit au sujet du ton humble de la proclamation du roi (p. 360), nous croyons être utile à nos lecteurs en reproduisant ici quelques lignes de Fr. Lenormant : « Que devons-nous penser, dit-il, de la rédaction même du chapitre qui a conservé ce souvenir ? Ici, je crois qu'il faut reconnaître en même temps deux choses : Il est impossible, quelque bonne volonté qu'on y apporte, d'admettre que nous ayons ici

la reproduction pure et simple d'un acte émané de Nabuchodorossor. La main du rédacteur juif se sent en trop d'endroits, et il y a bien des choses contraires aux habitudes et au style des documents originaux assyriens et babyloniens. Si Nabuchodorossor fut réellement fou pendant quelques mois, et si cette folie donna lieu à une usurpation, il est certain que le fait aura été mentionné dans les annales de son règne. Mais on ne saurait croire qu'il y ait insisté de cette façon sur l'état d'abjection dans lequel il était tombé. Aucun de ceux qui ont pratiqué les documents indigènes et qui connaissent l'esprit de leur rédaction ne pourrait l'accepter. C'est ici qu'on distingue surtout la part personnelle de l'écrivain juif, se complaisant à représenter le tout-puissant dévastateur de sa patrie avili jusqu'à être semblable aux animaux. » *La Divination*, etc., p. 208, 209). Nos observations précédentes suffisent pour répondre à ce qu'il y a d'exagéré dans la critique du savant assyriologique. Rien ne s'oppose à ce que nous regardions le chap. IV comme reproduisant purement et simplement l'Edit de Nabuchodonosor. Il n'y a aucune impossibilité en ce que ce roi humilié, châtié et repentant, ait « insisté sur l'état d'abjection dans lequel il était tombé. » Les documents assyrio-babyloniens pourraient offrir, il est vrai, des dispositions contraires. Mais il faut se mettre à l'optique de l'Edit, et comprendre que le roi, voulant rendre un témoignage à sa conduite assagie, a fort bien pu employer des expressions qui ne sont pas conformes « aux habitudes et au style, » ou même « à l'esprit des documents indigènes. » Le roi se trouve dans un état d'esprit qui explique une conduite et un langage tout différents. Les circonstances changent et les pensées des hommes se modifient avec elles ; c'est ici le cas de répéter l'adage : « Autres temps, autres mœurs. » D'ailleurs, on peut accorder que « l'écrivain Juif, » « sans se complaire » à représenter le roi dans un état d'avilissement, a très bien pu croire qu'il était de son devoir de décrire cette triste situation. Mais cette concession n'affecte en rien le texte de l'Edit que Daniel a conservé dans toute son intégrité. Il n'est pas vrai que « la main du rédacteur juif » s'y sente en certains endroits, quoiqu'il ait pu se faire que le roi, influencé par les croyances religieuses des Juifs, ait employé des expressions étrangères aux documents officiels de la Chaldée. Les explications des songes prophétiques par Daniel et le miracle de la fournaise devaient avoir préparé le roi à subir l'action de l'esprit hébraïque.

En résumant, d'ailleurs l'objection de Lenormant, nous trou-

vons qu'elle consite à dire que l'on ne trouve pas des expressions aussi humbles dans les textes cunéiformes. Et cependant ce savant reconnaît lui-même, que les inscriptions révèlent des actes de repentir qui ne sont pas sans analogie avec les sentiments d'humilité exprimés par Nabuchodonosor. « On objectera peut-être, dit-il, le ton d'humilité et de repentir qui y constraste avec l'orgueil triomphant des monuments épigraphiques de Nabuchodorossor parvenus jusqu'à nous, et en particulier de cette grande inscription dite de la Compagnie des Indes, qu'on peut résumer par la phrase même qui, dans notre chapitre biblique, amène sur le roi le châtiment céleste : « N'est-ce pas là cette grande Babylone que j'ai bâtie pour la demeure de la royauté dans ma grande force, et pour la gloire de ma magnificence? » Mais ce sentiment repentant et humble envers la divinité, qui a quelque chose de si noble, n'était pas étranger aux rois d'Assyrie et de Babylone, même aux plus orgueilleux. Ils savaient faire un retour sur eux-mêmes et s'avouer pécheurs sous les coups qui les frappaient. N'avons-nous pas cette admirable prière d'Assourbanipal, un roi qui pourtant ne le cède pas en orgueil à Nabuchodorossor dans ses autres documents ?

« Que le regard de sollicitude qui brille dans ta face éternelle dissipe ma tristesse, et que jamais n'approchent de moi la fureur et le courroux de Dieu.

» Que l'absolution de mes transgressions et de mes péchés me réconcilie avec lui, moi qui suis son servitenr.

» Que ta face puissante vienne à mon secours.

» Qu'il brille comme le ciel et me comble de félicités et de richesses.

» Qu'il abonde comme la terre en félicité et en biens innombrables (*Musée Britt.*, tablette K. 163).

» Ne voyons-nous pas ailleurs le dernier roi de Babylone, Nabonahid, au spectacle des orages qui commencent à s'amonceler du côté de la Perse et menacent sa couronne, dire dans une inscription officielle (W. A. I., I, 68, 1, col. 2, I. 19-31), en s'adressant au Dieu Sin ? — Quand à moi, Nabonahid, dans mon état de péché envers sa grande divinité, sauve-moi, accorde-moi généreusement la prolongation de ma vie jusqu'à des jours reculés !... » (*La Divination*, pp. 212, 213). Après avoir lu ces espèces de confessions de ces rois de Ninive et de Babylone, nous comprenons aisément que les paroles de l'Edit de Nabuchodonosor ne doivent ni produire un si grand effet d'étonnement, ni inspirer la méfiance. Nous avons déjà reconnu d'ailleurs que les versets 25-30 et non pas 17-30, comme le veut fort arbitrairement Lenormant, peuvent être attribués à Daniel.

Prétendues retouches de documents babyloniens. — Une autre objection, qui n'est pas plus vraie que la précédente, est tirée des remaniements que le rédacteur de l'Edit — rédacteur qui ne serait pas Nabuchodonosor — aurait fait subir à des documents historiques dans lesquels ne se trouvaient pas certaines expressions du texte de Daniel. Des traces de retouches indiqueraient qu'un rédacteur juif a modifié le texte, et que le chap. IV ne reproduirait pas le texte de l'Edit royal. En un mot, Lenormant poursuit la démonstration de son hypothèse, en disant que le texte araméen est une reproduction inexacte de documents officiels rédigés en assyrien. Voici du reste, l'argument sur lequel il s'appuie pour arriver à cette conclusion :

« D'un autre côté, il ne me semble pas moins impossible que le récit ait été composé de toutes pièces par cet écrivain juif. Même pour raconter à sa manière un fait historique, si la narration était entièrement son œuvre personnelle, il y aurait donné en bien des endroits une autre couleur. Il aurait attribué un caractère formel à la conversion de Nabuchodorossor; il lui aurait fait proclamer en termes précis la puissance du Dieu de Daniel, comme à la fin du chapitre III il lui fait rendre un hommage formel au Dieu des trois jeunes gens sortis de la fournaise. Il n'eut pas laissé, à côté des magnifiques expressions qui célèbrent la grandeur d'un dieu suprême, mentionner « son dieu » Bel-Mardouk, d'après lequel Daniel a été nommé, et parler de « l'esprit des dieux saints, » que le voyant porte en lui. Surtout il n'eut pas manqué de placer dans sa bouche un regret, un repentir pour le mal fait à Jérusalem et la destruction du temple de Jéhovah. Il l'eut fait parler, sous ce rapport, comme les livres des Macchabées font parler Antiochus Epiphane mourant.

» Que si nous étudions le texte même de ce chapitre IV de Daniel en pesant chaque expression l'une après l'autre, en nous livrant à un minutieux examen philologique qui malheureusement ne peut trouver sa place dans ce recueil, nous y verrions avec étonnement deux faits exactements parallèles. A côté de passages où la main et l'esprit de l'écrivain juif sont évidents, où l'expression comme la pensée sont en désaccord complet avec les habitudes constantes des rédactions officielles des rois d'Assyrie ou de Babylone, il en est d'autres, particulièrement jusqu'au verset 16 et à partir du verset 31 jusqu'à la fin, où l'on sent encore, même au travers de deux versions successives, d'abord hébraïque, puis araméenne, le cachet d'une rédaction primitive assyrienne. En certains endroits, tandis que je traduisais le

texte araméen, je voyais transparaître par dessous des phrases assyriennes, et ce serait un travail facile que de placer à côté de chaque expression de quelques versets, des expressions assyriennes corrrespondantes, empruntées à des textes épigraphiques connus.

» Je crois donc que le rédacteur juif de la première partie du livre de Daniel avait sous les yeux, en composant le chap. IV, un document historique réellement babylonien, peut-être un fragment des annales de Nabuchodorossor, et qu'il l'a paraphrasé conformément à son esprit, en y introduisant des idées nouvelles et surtout en s'appesantissant sur des circonstances que le document ne devait indiquer que discrètement. La comparaison du texte des Bibles hébraïques et de celui des Septante semble même indiquer que la paraphrase a été en se développant dans les recensions successives du livre, car les Septante n'ont pas connu les versets 3-6, qui sont comme une réminiscence et une imitation des circonstances du chapitre II, où déjà Daniel n'est consulté que lorsque les devins officiels ont été impuissants à parler. Les versets 17-30 doivent, je crois, être en entier attribués à la composition du rédacteur juif, et remplacent sans doute quelques phrases très brèves où le document indigène indiquait la maladie du roi, en la palliant autant que faire se pouvait. Mais il me paraît qu'en même temps l'écrivain, dans son travail, a conservé presque textuellement certains passages des annales babyloniennes qui lui servaient de point de départ. Et je n'hésite pas à attribuer ce caractère, d'une façon presque affirmative, au premier récit du songe (versets 7-14) et à la glorification de la puissance divine qui remplit les versets 31 à 33. C'est spécialement ce dernier passage dont toutes les phrases, pour ainsi dire, se retrouvent dans des inscriptions assyriennes et surtout dans les hymnes, si voisins quelquefois par leur accent des psaumes hébraïques, dont plusieurs recueils ont vu leurs débris parvenir jusqu'à nous » (*Ibid.*, pp. 208-212).

A côté d'observations irréprochables à propos de la couleur qui n'est pas du tout machabéenne des textes de l'Edit, Lenormant croit donc découvrir des passages où « la main et l'esprit de l'écrivain juif sont évidents ; » et des passages où « l'expression comme la pensée sont en désaccord complet avec les habitudes constantes des rédactions officielles des rois d'Assyrie et de Babylone. » Nous avons indiqué la cause de ce double phénomène : le roi a dicté l'Edit sous l'influence des conversations qu'il avait eues avec Daniel. Il est facile de tout expliquer sans

accuser le prophète d'avoir modifié, altéré la proclamation officielle du roi de Babylone. On devrait ne pas oublier que dans ses rapports fréquents avec Nabuchodonosor, Daniel a travaillé l'esprit de ce souverain et l'a familiarisé avec les idées des Juifs et les sentiments étrangers à la religion chaldéenne. Ainsi, Daniel n'a pas eu à « paraphraser » l'Edit « conformément à son propre esprit ; » il n'y a pas lui-même « introduit des idées nouvelles. » En un mot, Daniel n'a pas modifié la rédaction première du rescrit royal. Tout au plus, pouvons-nous accorder au savant assyriologue que le prophète s'est peut-être, dans le passage sus indiqué, « appesanti sur des circonstances que le document » n'avait « indiquées que discrètement. » Nous ne pouvons pas non plus nous empêcher de protester encore contre les conclusions que Lenormant tire des inexactitudes de la version des LXX. Il veut que « la paraphrase » (qu'il imagine) ait « été en se développant dans les recensions successives du livre. » Nous avons déjà indiqué un motif qui aurait pu porter les copistes des manuscrits dont se sont servis les LXX, à élaguer tout spécialement « les versets 3-6 » (Voy. pp. 187-191). Mais il sera facile de montrer qu'il y a là tout simplement une omission, amenée par la répétition d'un même mot, qui égara les yeux du copiste (Voy. plus loin au vs. 6).

C'est encore d'après une illusion, très facile à expliquer, que Lenormant prétend que « l'on sent encore, même au travers de deux versions successives (*il n'y a eu aucune version : nous avons le texte araméen dicté par le roi*), le cachet d'une rédaction primitive assyrienne. » Pour comprendre ce résultat, il n'est pas nécessaire, en effet, de supposer que le texte de l'Edit a été d'abord conçu et rédigé en assyrien. Certaines phrases, certaines expressions des documents épigraphiques devaient, comme des formules et des clichés, se retrouver dans la mémoire du roi ; et il n'est pas surprenant qu'il ait reproduit, dans son Edit, quelques-unes de ces expressions habituelles. Nous n'avons pas à à imaginer un « rédacteur juif de la première partie du livre de Daniel » ayant « sous les yeux en composant le chap. IV, un document historique babylonien. » Le rédacteur de ce chapitre — sauf peut-être les versets 28-33 — est le roi de Nabuchodonosor lui-même. On s'explique ainsi qu'il y ait des passages qui soient analogues à ceux qu'on trouve dans les textes épigraphiques. Nul ne saurait s'étonner que le roi ait eu présentes à son esprit certaines formules, certaines invocations. Ces observations suffisent, croyons-nous, pour réfuter aussi quelques inexactitu-

des échappées à Fr. Lenormant, dans le passage que voici' « Les magnifiques expressions, dit-il, dans les versets du chapitre IV de Daniel décrivant la puissance du Très-Haut, sont employées dans l'inscription de la Compagnie des Indes et dans les autres monuments de Nabuchodorossor pour exalter Bel-Mardouk, le protecteur spécial de Babylone, celui qu'au verset 5, le roi appelle « mon Dieu » et envers lequel, en effet, il proclame partout sa dévotion en termes éclatants. Je n'aurai donc pas d'objection fondamentale à opposer à celui qui prétendrait qu'ici le rédacteur a quelque peu forcé la note du document qu'il avait sous les yeux, en y supprimant le nom du dieu babylonien Bel-Mardouk pour donner aux louanges qui le glorifiaient le caractère d'une reconnaissance du vrai Dieu. Seulement j'ajouterais qu'en agissant ainsi, l'écrivain hébreu n'a peut-être pas, autant qu'on pourrait le croire, altéré l'esprit du texte original » (*Ibid.*, pp. 13-14).

Ainsi, Daniel aurait « quelque peu forcé la note du document » et remplacé le nom du dieu babylonien Bel-Mardouk, par celui de « vrai Dieu. » Il nous semble que le docte assyriologue en prend encore ici fort à son aise avec le texte d'un livre canonique. Mais il réfute lui-même ce qu'il avance ainsi à la légère. Il reconnaît que « l'écrivain hébreu n'a peut-être pas altéré, autant qu'on pourrait le croire, l'esprit du texte original. » A ce sujet il constate « qu'au temps de Nabuchodorossor, la doctrine philosophique et religieuse des écoles sacerdotales de Babylone et de la Chaldée était en véritable travail. » (p. 214). La supériorité d'un dieu sur tous les autres apparaîtrait alors d'une façon plus explicite. De ces constatations, que nous ne pouvons développer et contrôler ici, Fr. Lenormant tire les conclusions suivantes : « L'écrivain juif du livre de Daniel était donc en droit de considérer cette notion religieuse, exprimée à chaque pas dans les documents de Nabuchodorossor comme une tendance réelle vers le monothéisme et comme un progrès sur les croyances babyloniennes antérieures. Il lui était même permis, dans une certaine mesure, de la dégager du nom idolâtrique auquel l'attachait le roi de Babylone. Il pouvait considérer Mardouk, tel que l'adorait et le proclamait Nabuchodorossor, environ de la même manière que le rédacteur d'Esdras a envisagé l'Ahouramazdâ des Perses, comme une sorte d'imparfaite représentation du vrai Dieu, supérieure à la foule des idoles de la religion babylonienne. Et il était naturel qu'il fît honneur de ce progrès, bien qu'insuffisant, à l'influence exercée sur l'esprit du roi par

un de ses compatriotes, par le voyant inspiré dont il racontait l'histoire.

» On doit remarquer, du reste, que toutes les fois que l'auteur du livre fait parler directement Nabuchodorossor et semble avoir la prétention de citer un écrit du roi (*semble avoir...??*) ; on n'y trouve rien de plus que cette reconnaissance d'un dieu suprême, d'un premier principe supérieur à tous les autres dieux. Il n'y a non plus rien d'autre, rien de plus précis dans le sens du monothéisme tel que l'entendaient les Juifs dans les versets 31-33 du chapitre III (1). La défense de blasphémer le dieu de Schadrach, Meschach et Abad-Nebo (III, 29) n'est pas donné de même, non plus que le verset (I, 47 — il s'agit du chap. II, 47) où le roi, frappé de la sagesse de Daniel, lui dit que son dieu est le dieu des dieux ; ces deux endroits appartiennent au cours du récit, où l'écrivain, même voisin de l'événement, a dû les présenter à son point de vue particulier » (pp. 216-218).

Le savant assyriologue reconnaît donc qu'il y avait à cette époque, une tendance des sages babyloniens vers le monothéisme : ils étaient arrivés à une notion plus expresse d'un Dieu suprême. On ne voit pas dès lors pourquoi le roi n'aurait pas laissé percer cette croyance dans son Edit. Par suite, il n'y a aucune raison de supposer que Daniel a dégagé le nom idolâtrique de Mardouk et a fait de ce dieu une représentation du vrai Dieu, Ce sont là des fantaisies que rien ne motive. Lenormant nous aide, d'ailleurs, lui-même à démolir ces chimères. A la suite de la page que nous venons de citer, le savant assyriologue a écrit dans le *Correspondant* (ann. 1874, p. 94), les lignes suivantes : « J'ajou-

(1) Ici, Lenormant ajoute en note : « Au reste, cette défense, en elle-même, ne prouve rien de plus que la façon dont les Assyriens, dans tous leurs documents, parlent des dieux étrangers ; ils les acceptent pour des dieux, mais en les subordonnant à la puissance d'Assur. De même, Nabuchodorossor, frappé du prodige qu'il vient de voir, admet que le Dieu des trois jeunes gens est un dieu réel, et, comme tel il défend de le blasphémer ; mais il n'en fait aucunement le dieu unique, ni même le dieu suprême. La nuance est importante à noter, car elle est toute en faveur du livre. » Evidemment il y a dans les passages cités une nuance qui ôte au livre de Daniel, une couleur machabéenne. Nabuchodonosor ne dit aucunemement que le Dieu de Daniel et de ses amis soit le Dieu unique et il ne renonce jamais à ses propres dieux. Mais Lenormant va trop loin lorsqu'il dit que Nabuchodonosor n'a pas, dans les moments indiqués par les textes de notre livre, reconnu que le Dieu de Daniel et de ses amis était « le Dieu suprême. »

terai qu'il serait possible que dans le chapitre IV, l'écriv juif n'ait pas eu besoin de recourir à la suppression du nom Marduk, En effet, quelquefois Nabuchodorossor, dans ses te: épigraphiques, exprime sa croyance à un *deus exsuperantissi* d'une manière purement abstraite, sans employer aucun nom Panthéon. C'est ainsi qu'en tête de la fameuse inscription Borsippa (W. A. I., 1) il s'intitule le « serviteur de l'Etre ex tant » (*ribit Auv Kinav*), en substituant à tout nom divin dét miné une expression purement philosophique qui apparaît al pour la première fois dans les textes. » Cette découverte su pour montrer qu'il était fort inutile de formuler des soupço des accusations de suppressions, d'additions, de transformatic qui n'aboutiraient qu'à faire de Daniel un faussaire. Tout cc court, au contraire, à montrer qu'il est resté dans la juste n sure de la vérité. Lenormant n'a aucune ombre de raison c lui permette de supposer que l'auteur de l'Edit, le faussa qu'il imagine, aurait attribué le progrès vers un Dieu suprê au Voyant, son compatriote, et « présenté à son point de v particulier » les paroles de Nabuchodonosor, par lesquelles reconnaît que le Dieu de Daniel est le Dieu des dieux. Il fa seulement ne pas oublier que le prophète et d'autres adorateu de Jéhovah eurent pendant la Captivité, une certaine influen sur la pensée religieuse des « sages » de la Chaldée (Voyez s la mission de Daniel *Introd.*, pp. 33-36 ; et sur celle des Ju dispersés, pp. 608 et ss.). Le nom « d'Etre existant » (*Auv Kina* semble n'être qu'une traduction du nom de *Jéhovah*. Ce no indique, en effet, « celui qui est, l'Etre, l'Existant, l'Eternel. Il est à croire que, après avoir vu Daniel expliquer des songe jugés inexplicables, et avoir vu les trois martyrs hébreux accej ter, pour leur Dieu, la mort avec joie, il est a croire, disons-no que des lettrés babyloniens s'étaient familiarisés avec la dogm tique juive, et en avaient senti toute la puissance et toute la portée. Quoiqu'il en soit, il est évident que la profession foi constatée par Lenormant fait crouler toute son hypothè relative aux retouches et au remaniement de l'Edit.

Ce n'est donc pas non plus à propos de cette proclamatic royale, que l'on peut trouver des obstacles sérieux contre l'a thenticité du livre de Daniel. Les amateurs de complicatior d'obstructions, de fantaisies, n'ont pu les accrocher à aucun tex à aucun fait précis, à aucun détail de cette pièce historique. l grande critique échoue encore ici dans le vide et, étant don le vice radical de sa méthode, il était impossible qu'il en f

autrement. Les rationalistes sont forcés de reconnaître que Daniel nous a conservé l'histoire véridique d'un des grands événements survenus à Babylone pendant la période de la Captivité. Ce document n'offre ni contraditions ni invraisemblances : il n'y a pas un geste, pas une intonation à reprendre ; c'est la nature, la vérité même. L'Edit en a rendu la physionomie, le ton, l'allure, à la perfection. Il est, en effet, admirable cet Edit, d'une science de dessin, de composition, de progression vraiment merveilleuse. Le roi épouvanté, balbutiant, détraqué, terrassé enfin, écrasé sous la terreur du châtiment, et se relevant pour louer et bénir le Dieu suprême ! C'est une des plus belles scènes et des mieux conduites que l'on découvre dans l'histoire.

1. (98 ; 31). Le roi Nabuchodonosor[a] à tous les peuples, tribus et langues qui habitent[b] sur toute la terre[c] : Que votre paix[d] se multiplie[e] !

[a] Sous-entendu *keṭab* (כְּתַב) a écrit (ce qui suit). — [b] *Qui sont habitant,* דָּיְרִין, au lieu de דָּאֲרִין, participe *peal* de דּוּר, il a demeuré, habité. — [c] *Toute la terre,* voy. p. 163 et ss. — [d] La paix, *šelam*, en hébreu *šalôm* (שָׁלוֹם), la paix, la prospérité, le bien-être. Cette salutation que Nabuchodonosor adresse à tout l'empire offre une formule qui est employée fréquemment chez les Orientaux (Cfr. VI, 25 ; Esdras, V, 7 ; I, Pierre, I, 1). En hébreu, le mot « paix » embrasse de nombreuses idées, de nombreux biens de l'ordre physique et de l'ordre spirituel, qui ne sont exprimées ni par le grec εἰρηνή, ni par le latin *salus*, ni par notre mot « paix. » — [e] *Se multiplie, isgē'*, futur *peal* employé comme optatif.

2. (99 ; 32). Le Dieu Très-Haut a fait en moi des prodiges et des merveilles[f], que (je crois) convenable[g] de publier[h].

[f] Au pluriel, parce que le récit comprend de nombreux miracles : le songe, l'interprétation, la réalisation de la prophétie, etc. — [g] *Convenable*. Le texte porte *šefar* (שְׁפַר, il a été beau) *qadamay* (devant moi), c'est-à-dire : il m'a plu (*placuit mihi, visum est mihi decorum*). — [h] *De publier, lehaḥavaiah*, inf. *aphel* de חֲוָא, dire, indiquer.

3. (100 ; 33). Ses signes (ses miracles) ! qu'ils sont grands[i] ! et ses prodiges ! qu'ils sont puissants ! Son rè-

gne est un règne éternel; et sa puissance (s'étend) de génération en génération.

[i] Ces prodiges ne sont pas seulement grands (*rabbin*), mais *rabrebin* : grands! grands! c'est-à-dire : très grands. La réduplication de la racine ajoute de la force à l'expression.

4. (IV, 1). Moi Nabuchodonosor j'étais heureux[j] dans ma demeure; et florissant[k] dans mon palais[c].

[j] *Heureux*, *šelah*, tranquille, paisible, heureux; c'est-à-dire rassuré contre les attaques du dehors et du dedans. — [k] Le mot *rahanan* (רַעֲנַן), vert, verdoyant, feuillu, touffu, florissant, est une forme *pilel* de *rehan*, verdir.

5. (2). Je vis un songe et il m'effraya, et, sur mon lit[l], les pensées et les visions de ma tête m'épouvantèrent[m].

[l] Les pensées du roi étaient telles qu'il voyait les objets de son rêve sur son lit, c'est-à-dire que ces objets étaient comme présents et comme devant lui. *Harhorin*. (Les pensées), de la forme *pilpel* de הַרְהַר (*mente concepit*, *cogitavit*). — [m] *M'épouvantèrent*, *yebahalant*, fut. *pael* de בְּהַל, effrayer.

6 (3). Et je donnai l'ordre[n] d'introduire[o] devant moi tous les sages de Babylone, afin qu'ils me fissent connaître[p] l'interprétation du songe[q].

[n] Littér. Et par moi un décret fut posé.—[o] *Pour introduire,* infin. *aphel* (faire entrer) de עֲלַל (entrer, aller), avec un *nun* épenthique au lieu du *dageš*. — [p] *Yehodehunnant*, fut. aphel de יְדַע, connaître. — [q] Dans le cas présent, le roi ne demande pas aux « sages » de deviner le sujet du songe : il s'en souvenait très bien, et il en demande seulement l'explication. Les rationalistes n'ont pas manqué de se demander pourquoi le roi appelle d'abord les sages et ils en donnent une raison défavorable au livre. Ainsi, Maurer dit : *Quod autem prius Chaldæos interrogasse rex dicitur, ratio est, quod sapientia Danielis ita magis explendescebat.* Reuss ne trouve rien de mieux : « Si l'on demande pourquoi le roi, après l'expérience qu'il en a faite au chap. II, ne s'adresse pas d'abord à Daniel, la réponse est fort simple : le but du récit est,

entre autres, de faire encore une fois ressortir l'impuissance et l'insuffisance de toute divination païenne, et la supériorité absolue de la révélation et de l'inspiration émanée du seul vrai Dieu. » Ils n'ont rien compris à la situation de Daniel, et ils s'imaginent qu'il accourait toutes les fois que le roi consultait ses devins (Voy. p. 142 et ss.). Ces critiques auraient pu comprendre aussi que le but qu'ils prêtent à Daniel aurait été tout aussi bien atteint, si, après être venu avec les autres sages et les avoir livrés à leur impuissance, il avait pris la parole et rapporté l'interprétation du songe à son propre Dieu.

Les LXX ont omis le 3e verset (6) et les suivants jusqu'au milieu du 7e verset (10). Rosenmüller dit à ce sujet : « Il est possible que, dans l'exemplaire dont les Septante se sont servis, ce passage ait été omis avec intention, parce qu'il est peu probable que le roi ait fait d'abord venir les Chaldéens pour interpréter un songe avant de faire venir Daniel, quand il connaissait déjà, d'après le premier songe, l'insuffisance des Chaldéens à ce sujet. » Mais le traducteur de la version des LXX n'avait pas de ces préjugés à l'usage de la critique libre penseuse. Il n'a pas retranché ces versets à dessein et avec une intention voulue. Il a eu dans les mains un manuscrit dans lequel il y avait une erreur de copiste, erreur très fréquente et très facile, lorsque le texte reproduit les mêmes expressions. Or, au verset deuxième (5), on lit : « les visions de ma tête ; » au verset septième (10) : « les visions de ma tête » (sur mon lit...) Le copiste a tout simplement repris son travail à ces derniers mots : 'επὶ τῆς κοίτης (sur mon lit...). Quant aux raisons que suppose Rosenmüller, elles proviennent de la fausse idée que l'on s'est faite du rôle de Daniel, à la cour de Nabuchodonosor. On a supposé qu'il faisait le métier d'astrologue, et qu'il était un des devins ordinaires de sa majesté. C'est là une absurdité contre laquelle tout le livre proteste.

7 (4). Alors vinrent [1] devant moi : *hartummaîîa'*, *ašfaîîa'*, *Kasda'ey* et *gazraîîa'* ; [2] et je racontai devant eux le songe ; et ils ne m'en firent pas connaître l'explication.

[1] Littér. *entrant*, *hallin*, particip. *peal*, contract. de עָלְלִין ; de עֲלַל ou עֲל, il entra. C'est à tort que le *qeri* a corrigé le texte en indiquant עָלִּין. L'exactitude du *qetib* est confirmée par la découverte faite récemment de עלל dans une inscription de Palmyre. — [2] Au sujet de ces noms, voy, I, 20 ; II, 2, 27.

8 (5). Enfin [t] entra devant moi Daniel, dont le nom est Balthasar [u], d'après le nom de mon dieu [v], et qui a en lui l'Esprit des Elohim saints [x]; et je lui racontai le songe.

[t] Littér. *et jusqu'à la fin, vehad 'aharen* (*usque ad postremum,* = *donec, tandem*). Le grec de Venise a très bien traduit : μέχρις ἐσχάτου (jusqu'au dernier). Théodotion s'est mépris sur le sens du mot *'aharen* : il traduit : ἕως οὗ ἕτερος (jusqu'à ce qu'un autre). Au lieu de אָחֳרֵן qui est dans le texte, il aura lu אָחֳרָן ou אֳחֵרִין (autre). De son côté, saint Jérôme a traduit ce passage ainsi qu'il suit : *Donec collega ingressus est.* Don Calmet surenchérit encore sur la Vulgate. « Enfin Daniel notre collègue. » Il est difficile de voir comment le roi aurait appelé Daniel *son* collègue. Tout au plus le prophète aurait pu être appelé le collègue des « sages » de Babylone. Mais il y a là un quiproquo facile à expliquer. Le mot *collega* de la Vulgate provient, sans doute, de ce que l'exemplaire grec, dont se servait saint Jérôme, portait ἑταῖρος (compagnon), au lieu de ἕτερος (un autre). — [u] Le nom de Balthasar (*Balaṭsu-użur*, protège sa vie), a été tronqué à dessein (Voy. *Introd.*, p. 139). Le composant qui entrait dans ce nom était celui du dieu Bel (*Bel-balatsu-uzur*). — [v] *D'après le nom de mon Dieu*, c'est-à-dire, d'après le nom de Bel. Le roi parle en historien — ne l'oublions pas — et il relate les sentiments qu'il a exprimés avant sa conversion et son retour au Dieu qu'il a glorifié au chap. II.

[x] *Des Elohim saints*, Théodotion traduit : πνεῦμα Θεοῦ ἅγιον (le saint esprit de Dieu). Il aurait fallu mettre ἁγίου (l'esprit du Dieu saint). C'est là, sans doute, une erreur de copiste. Saint Jérôme désapprouve cette traduction, et, après avoir rendu ainsi ce passage : *Qui habet spiritum sanctorum deorum in semet ipso*, il ajoute : *Pro eo quod hic dicitur, deorum sanctorum, lingua chaldaica, qua scriptus est Daniel, legimus elain cadisin, quod Deos sanctos, et non Deum sanctum significat, ut Theodotio interpretatus est. Nec mirum si erret Nabuchodonosor ; et quiquid super se cernit, non Deum, sed deos arbitretur.* Mais il est nécessaire de pénétrer l'intention de celui qui emploie cette expression. Nous avons vu que le pluriel *'Elohim* indique une pluralité dans l'Unité divine, et que, sous ce dernier rapport, on peut le traduire par le mot « Dieu, » comme l'a fait tout récemment Cahen. Nous pourrions donc traduire l'expression du texte par « l'Esprit du Dieu saint. » Il convient, en effet, de rappeler le passage dans lequel Josué (ch. XXIV, 19) dit : Vous ne pourrez (à cause de vos crimes)

servir Jéhovah, parce que *Elohîm qedošîm,* Lui ; » passage que l'on traduit ainsi : « Parce qu'il est un Dieu saint. » Pour conserver le pluriel, il serait nécessaire de recourir au sens primitif de *ēl* (fort, puissant) et traduire ainsi : « Les Forts, les Tout-Puissants saints. » Cette traduction permet de porter l'esprit sur une pluralité de manifestations divines, de Faces ou de Personnes divines dans l'unité de la même essence.

D'un autre côté, dans la bouche d'un polythéiste, il signifie ordinairement « les Dieux. » Or, on peut admettre que Nabuchodonosor, s'adressant à Daniel, a employé le langage de ce prophète et de sa nation. Dans la bouche du roi, l'expression *'Elahîn qaddîšîn* aurait signifié « le Dieu des enfants de Juda. » Il se souvient qu'il a un Israélite devant lui, il en appelle au Dieu de Daniel ; il lui demande d'envoyer son Dieu, celui que les Juifs appellent *'Elohîm qaddîšîn*. C'est ce qu'a très justement remarqué le professeur et surintendant de Leipzig, Geier qui, visant l'inhabitation du Saint-Esprit dont il est parlé dans les *Actes* (VI, 10), s'exprime ainsi : Haud dubie autem hausit hæc Rex ex Theologia Israëlitica, per Danielem pluribus exposita, de Spiritu nimirum Dei prophetas singulariter afflante, movente, illuminante, et omnis generis donis spiritibus exornantibus (Cfr. *Genes*, I, 2. VI, 3 ; II Rois XXIII, 2 ; III Rois XXII, 24, etc.). Prévenant l'objection à laquelle nous avons déjà répondu, le même commentateur ajoute : Ne excipias, ob pluralem numerum gentilitio exponenda hæc esse sensu, en, expressum de Deo vero locum, Jos. XXIV, 19, *quia* אלהים כדושים *Deus sanctus* הוא *ipse* (est). Rosenmüller a donc tort de rejeter la traduction de Théodotion qui lui semble prêter à Nabuchodonosor un langage monothéiste : Loquentem facit Nebucadnezarem tanquam eum qui unum verum Deum agnoscit. Et sane Jos. XXIV, 19. Jova dicitur in plurali אֱלֹהִים קְדֹשִׁים. Sed a nostro auctore Nebuchadnezarem tanquam πολύθεον loquentem induci, inde apparet quod Belum proxime antea *deum suum* diceret. La mention du dieu Bel qui prouve que Nabuchodonosor était toujours polythéiste, n'empêche pas ce roi de désigner le Dieu des Hébreux avec le sens singulier qu'ils lui donnaient. Le roi dit simplement : « L'esprit du Dieu saint, » de celui que vous appelez « Dieu saint. »

Divagations rationalistes. — Comme le roi n'a pas cessé d'être polythéiste, il a pu très bien proclamer, dans ce même verset, Bel comme son dieu. Lengerke ne le comprend pas, et il prétend qu'il y a là et dans la mention des « dieux saints »

une preuve d'inauthenticité (*Die Bemerkung : « Daniel, dessen Namen Beltschazzar » eben das, « in dem der Geist der heiligen Götter. »* — p. 151). A la page 159, ce critique revient à la charge (*Grade in diesem Zusatz, wie in dem folgenden « in dem der Geist der heiligen Götter » ...liegt auch ein nicht geringer Beweis gegen die Authentität dieses Schreibens*). Mais la raison qu'il donne pour appuyer cette assertion n'offre qu'une preuve de l'ignorance et de l'incompétence de ces critiques rationalistes qui ne savent pas entrer dans la situation décrite dans le décret royal. Lengerke nous dit tout simplement qu'il ne comprend pas « comment Nabuchodonosor aurait pu, après qu'il a encore maintenant, comme l'affirme le verset 34, reconnu le seul vrai Dieu, revenir de cette façon, à ses dieux. Il aurait dû dire, conformément au chap. II, 47 : « Dans lequel est l'esprit du Dieu des dieux et du Seigneur des rois. » (*Denn wie Konnte Neb., nachdem er doch, wie* v. 34, *aussagt, nun den einzigwaren Gott der Juden bekennt, noch in dieser art auf seine Götter zurückkommen? Musste er nicht vielmehr, gemäss* c. 2, 47, *etwa sagen : « in dem der Geist ist des Gottes der Götter und des Herrn der Könige?* — p. 159). Mais Lengerke a encore ici le tort de ne pas lire l'Edit à son point et à sa date. Il tombe de la sorte dans un piège qu'un pseudo-Daniel n'aurait probablement pas non plus évité. Sous la préoccupation de l'effet à produire ce Machabéen n'aurait pas songé à faire prendre au roi, à l'auteur de l'Edit, une attitude différente de celle qui est indiquée au verset 34. Le roi aurait parlé, avant sa maladie, comme il parla après sa guérison. Mais le véritable rédacteur du rescrit royal n'oublie pas son rôle. Lengerke aurait dû ne pas oublier que le roi dicte son Edit en historiographe et qu'il reproduit les dialogues, qui ont précédé sa démence, tels qu'ils ont eu lieu. C'est avant son châtiment qu'il parle de son dieu Bel. C'est ainsi que ce polythéiste a dû parler. Le critique rationaliste trouve encore étonnant que Nabuchodonosor se souvienne du nom de Daniel et Hitzig trouve que ce nom ne devait pas être ainsi présent au souvenir du roi (p. 58). C'est là une assertion gratuite et puérile. Daniel vivait auprès du roi depuis une quarantaine d'années, et celui-ci n'ignorait pas que le gouverneur de la province de Babylone, dans lequel il avait reconnu l'esprit des *'Elohîm qaddîšîn* appartenait à la nation juive. Comment prouverait-on qu'il ignorait son nom hébreu ? L'objection ne s'appuie sur rien.

9. (6). Balthasar, chef des *ḥartummaîîa'* ʾ, car je sais

que l'esprit des *'Elahîn* saints est en toi, et qu'aucun secret n'est difficile[z] pour toi, dis-moi les visions du songe que j'ai vu : (dis-moi) leur explication[a].

[y] *Chef des ḥartummaïia'*, scribes officiels (voyez, au sujet de ce mot, p. 109). — [z] *Difficile*, propr. pénible, qui donne de la peine, fatigant : de אֲנַס, il a forcé, contraint. — [a] On pourrait croire que le roi va d mander à Daniel le sujet même du songe. Il faudrait traduire ainsi : les visions du songe, c'est-à-dire l'explication de ces visions. Le roi ne se préoccupe que de l'interprétation. Il se charge lui-même d'exposer le songe et il le retrace au verset suivant.

10. (7). Les visions de ma tête sur ma couche[b] : je regardais[c] ; et voilà ! un arbre[d] au milieu[e] de la terre ; et sa hauteur était considérable[f].

[b] Litt. *Et les visions...* ; le *vav* préfixe, au commencement d'un discours équivaut au latin *et quidem*, *videlicet*, à savoir, certes. On pourrait traduire ainsi : voici les visions de ma tête (les objets que je voyais comme présents) sur mon lit. — [c] *J'étais voyant*. Le participe joint au verbe être, indique la prolongation, la persistance de l'action. — [d] *Un arbre, 'ilan* (אִילָן). Ce mot signifie, en araméen, un arbre en général. En hébreu *'elôn* (אֵלוֹן) a le sens restreint de « chêne. » — [e] Au milieu, ou : dans, sur. Le mot *bezô*, בְּגוֹא, suivi d'un substantif a tout simplement le sens de « dans, sur. » Ainsi la traduction des LXX dit très bien ἐπὶ τῆς γῆς (sur la terre). Du reste, chaque peuple considérait son pays comme occupant le centre de la terre. L'empire de Nabuchodonosor était un « Empire du milieu. » Cette situation centrale avait l'avantage de donner l'idée d'un grand Etat, d'un pouvoir politique qui s'étendait sur toute la terre (Voy. p. 163). — [f] Un arbre élevé a été regardé comme le symbole de la grandeur et de la puissance, et surtout de la majesté des rois (Cfr. Isaïe, II, 13; Ezéch., XXXI, 3-18). Il n'est nul besoin de rappeler ici que les Assyriens avaient la notion d'un arbre sacré fréquemment reproduit sur leurs monuments (G. Rawlinson, *Ancienn. Monarchies*, tom. II, pp. 6-9). Il importe peu, pour le sujet qui nous occupe, de savoir que, chez les Chaldéens, on attribuait à une arbre conifère la vertu de paralyser la puissance des Maskim, génies malfaisants qui étaient censés résider dans l'intérieur de la

terre (F. Lenormant, *La Magie chez les Chaldéens*, p. 27). Mais il est peut-être bon de dire à quelques indolâtres que les Sémites n'étaient pas privés du sens de la vue et qu'ils n'ignoraient rien de ce qui a trait aux jouissances que procure la vue d'un arbre. A propos d'une femme poète de l'Inde, un des écrivains enthousiastes de ce pays, écrivait naguère : Toru-Dutt (*et c'est là un trait bien indien*) est excessivement sensible à la beauté des grands arbres, à la majesté de leur vieillesse qui a vu passer les humains, à la bienfaisance avec laquelle ils étendent leurs rameaux sur la tête du voyageur fatigué et reçoivent sur leurs branches, dans leur tronc, sous leur écorce, des myriades d'êtres vivants. » Pour peu qu'on insitât, l'auteur nous dirait que les Sémites ne sont pas en état d'être hantés par la poésie des forêts ou des jardins. On peut voir ici que le roi de Babylone n'est pas insensible à ce que les arbres peuvent offrir à l'esprit de grandiose et de majestueux.

11. (8). L'arbre devint grand et fort [g] ; sa hauteur atteignit le ciel [h], et son aspect [i] (atteignit) l'extrémité de toute la terre [j].

[g] Littér., grandit et se fortifia. — [h] Son sommet, sa cime atteignit les cieux. Expression hyperbolique employée chez tous les peuples. Les Grecs distinguaient un arbre élevé, par l'épithète οὐρανομήκης (qui s'étend ou s'allonge jusqu'aux cieux). Nabuchodonosor voulait d'ailleurs atteindre les cieux à sa façon : il voulait être un dieu, et demandait à être adoré. — [i] Sa propriété d'être vu, sa *visibilité* s'étendait au loin. — [j] On voyait cet arbre des extrémités de toute la terre, c'est-à-dire des points extrêmes qui bornaient l'horizon du roi dans sa vision. Nabuchodonosor pouvait voir ainsi, dans ce songe, le développement prodigieux de sa puissance. Xerxès eut un songe tout pareil (Hérod. *Polymn.* VII, 19).

12. (9). Son feuillage [k] était beau et ses fruits [l] abondants : il y avait en lui de la nourriture pour tous ; sous lui, les animaux de la campagne se mettaient à l'ombre [m] ; les oiseaux du ciel habitaient sur ses branches ; et toute chair [n] se nourrissait de lui.

[k] *Feuillage*, *ḥafyēh* (עָפְיֵהּ) mot qui se rattache à *ḥouf* (עִיף) ; il a couvert. — [l] *Ses fruits*, *'inbēh* (אִנְבֵּהּ), pour אִבֵּהּ. Le *dagesch* fort

a été changé en *nun*. Ce mot dérivé de la racine inusitée אָבַב, il a verdi; en araméen, il a produit le premier fruit. Cfr. אֵב, verdure; en araméen, fruit. — [m] La bête des champs se mettait à l'ombre et, par suite, trouvaient un abri. Le verbe *ṭatlel* signifie il a ombragé; *aphel*, il s'est procuré de l'ombre, il s'est mis à l'ombre. — [n] C'est-à-dire tous les animaux.

13 (10). Je regardais dans les visions de ma tête, sur mon lit, et voilà! Un Veillant, un Saint [o] descendit des cieux.

[o] *Un Veillant et* (certes) *un Saint*. Lengerke a très bien traduit ce passage : *Ein Wächter und* (*zwar*) *ein Heiliger* (et en vérité un Saint). Le *vav* est interposé entre deux mots joints ainsi par apposition. On peut traduire ce *vav* par : à savoir. Cette expression indique qu'il s'agit ici d'un *ḥir* séparé, distingué, qui sort de l'ordinaire (*qadaš*). Rosenmüller indique très bien cette pensée dans le passage suivant : quod nomini עִיר subjicitur וְקַדִּישׁ *et sanctus*, id nonnulli explicant per ἓν διὰ δυοῖν, quasi *vigil* sive *legatus et sanctus* idem sit ac *vigil* s. *legatus sanctus*. Sed וְקַדִּישׁ potius est sic interpretandum : *et* is quidem *sanctus*, ut significetur, *vigilem* illum, vel *legatum* non fuisse vulgarem, sive hominem, sed eo superiorem, cœlestis naturæ. C'est, en effet, un Veillant d'un ordre supérieur. Seulement le docte critique a le tort de donner au mot *ḥir* le sens d'envoyé (*legatus*) et de supposer qu'il s'agit dans notre texte, d'un envoyé simplement supérieur à l'homme, d'un ange.

Le mot *ḥir* (partic. עָר, de עוּר, il a veillé, il est éveillé), signifie « veillant. » Au *pihel* et au *hiphil*, ce verbe a le sens de « éveiller » (peut-être le même mot que le grec ἐγείρω, j'éveille; sanscr. *gri*). Ce mot indique des êtres qui ne sont pas sujets au sommeil comme l'homme : un « veillant » est un être toujours éveillé, qui ne dort jamais (Vulgate : *vigil*; Aquila et Symmaque ἐγρήγορος; mot employé dans le livre d'Hénoch). Le *ḥir* n'est pas un « veilleur, un gardien; » ce mot n'a pas le sens de *šomēr* (gardien). Dans Job, il a le sens de « veillant sur, » à cause de עַל (sur) et non par lui-même; et, même dans ce passage, il faut garder le sens de : « sera éveillé sur toi. » Mais il a été facile de détourner ce mot de sa signification première et de le confondre avec un mot d'une racine voisine, avec la racine arabe עיר (*profectus est*), qui est apparentée au sanscrit *ir* (faire

aller, envoyer; *i*, aller (lat. *i-re*), *irrita*, envoyé. Les noms d'Iris (messagère des dieux ; l'Arc-en-ciel) et d'Irus (mendiant d'Ithaque, chargé de porter des nouvelles) peuvent se rapporter à cette racine. Le mot *ḥir* aurait ainsi le sens général d'envoyé, d'envoyé céleste, d'ange. Mais il n'a pas ce sens dans notre verset.

Le Veillant est le Verbe de Dieu, le Messie promis. — Il s'agit ici, en effet, d'un « Veillant » κατ' ἐξοχήν, du *Fils de Dieu* (p. 302), de l'Ange de Jéhovah (p. 293), et du Fils de l'Homme du chap. VII. Pour le comprendre, il suffit de constater que, aux versets 17 et 24, Daniel déclare que les « Veillants » sont Dieu lui-même : il identifie les « Veillants » avec « le Très-Haut » (vs. 24). C'est ainsi que le *ḥir* que Nabuchodonosor a entendu, proclame un décret qui est en même temps l'ordre des « Veillants et Saints, » lesquels sont identifiés avec le Très-Haut. Ces Veillants ne sont pas des ministres de Dieu : ils sont Dieu lui-même. Constantin, l'Empereur, exprime très bien, en ces termes, cette conclusion rigoureusement déduite des textes : Quinetiam et in somnii interpretatione, *decretum vigilum* vocatur vers. 21 decretum Altissimi : adeo ut vigilum nomine Altissimus Personis trinus denotari queat (Iachidæ *Paraphras*, p. 80). D'autres exégètes, cités par Geier dans le passage suivant, ont exposé de la même manière l'expression que l'Edit met en relief: Quomodo per *Vigiles* ipsæ Trinitatis personæ hic intelligendæ veniant tanquam pro salute Electorum excubantes, vid. sis ap. Osiand. Haberk. *Synt.* 1, *dis. th.*, p. 68, et D, Calov., t. 3, *System. LL.*, p. 13. Le *ḥir* mentionné ici est, en effet, une personne divine. Il est dit un Saint (*veqaddiš*), c'est-à-dire un des Saints du verset 14, le « Saint des Saints » du chap. IX, le futur Libérateur et Rédempteur appelé « le Saint d'Israël (Is. XLIX, 7). » Le mot « saint » est une épithète de Dieu, un synonyme du mot « Dieu. » Le contexte de notre passage indique assez qu'il ne s'agit pas d'un saint ordinaire, d'un ange.

Quoique les anges aient pu être nommés *ḥirin* (veillants, vigilants), à cause de leur activité intellectuelle et de leur nature supérieure à celle de l'homme, ou même à cause de leur activité protectrice, il n'y a aucune raison, aucune autorité pour donner ici à *ḥir* le sens de *custos* (gardien). C'est sans raison que Gesenius interprète ainsi l'expression *ḥir veqaddišin* : *Vigil* (*angelus*), *isque sanctus*. Reuss est encore plus éloigné du texte qu'il traduit gauchement par « un saint gardien. » Mais il a suivi la piste des interprètes qui ont voulu ne voir ici qu'une mention des anges gardiens.

Les rationalistes ont surtout insisté sur cette manière de voir, parce qu'ils y trouvaient matière à d'interminables dissertations sur le zoroastrisme. Lengerke découvre une preuve d'inauthenticité de ce chapitre dans « ces représentations des anges qui s'éclairent, dit-il, au mieux, au moyen du Parsisme (*die Engelvorstellungen die sich am besten aus dem Parsismus erklären lassen*, p. 151). Toute cette « savante critique » s'est imaginée que la mention de ces « Veillants, » de ces « Saints, » prouve que le pseudo-Daniel avait eu connaissance du système religieux de Zoroastre, dans lequel les amschaspands sont établis comme des veillants ou gardiens de l'univers par Ormuzd. Brochant sur toutes ces bévues, Reuss trouve que « cette désignation (veillants, vigilants) rappelle le terme persan Ames'aspands, qu'on traduit par les saints qui ne ferment pas l'œil. » L'étymologie proposée ici a pour but de présenter ces génies comme pouvant s'identifier avec les *hirîn* de l'Edit. Mais ces *Ameša-Spentas* ou « Saints immortels » ne sont pas plus des anges bibliques que les sylfes, les faunes, les sylvains, les nymphes, les naïades de la mythologie gréco-romaine. Pusey dit, du reste, très justement, à ce sujet, que « le caractère des *Ameša-Spenta* et des autres génies du *Zend-Avesta* est entièrement « au-dessous de celui des saints anges » et que le terme « archange, » si on le leur applique, est un « faux nom » *(a misnomer)* (*Lectures on Dan.*, p. 539). Nous avons, déjà, porté la hâche sur les broussailles de la légende rationaliste relative aux emprunts que la Bible aurait fait aux livres parsis ou à la religion de Zoroastre (*Introd.*, p. 580, 617). De sorte que, quand même, il se trouvât dans l'Edit une mention des anges, on ne pourrait rien en conclure contre son authenticité. Mais il ne s'agit ici ni d'amschaspands ni d'anges : il n'y est aucunement question d'anges créés. Les termes dont le Veillant se sert et l'interprétation de Daniel ne nous permettent pas d'adopter l'opinion qui le rappetisserait à la taille d'un ange créé (1).

(1) Dans la version de Théodotion, le livre de Daniel porte ce titre : Τὸ Εἲρ ἄγρυπνος Δανιὴλ, que l'on traduit ainsi : Εἲρ *vigil Daniel*. De Magistris pense que ce prophète a été ainsi nommé parce qu'il avait désigné les anges par le mot *Eir*, et il croit que ce surnom de Daniel serait mentionné par Dinon sous la forme Ἀγγάρης (*In Persicis*, Apud Athen., lib. 14. p. 133). Daniel aurait été connu en Orient sous le nom de *ḥir* ou *haḥir* (le Veillant). Mais il aurait pu recevoir plutôt cette qualification pour rappeler qu'il avait dans son livre, mis en relief, le Veillant messianique. Ce mot de

14 (11). Il cria avec force et il parla ainsi : Abattez cet arbre et coupez ses branches ; faites tomber son feuillage, et dispersez son fruit : qu'ils fuient, les animaux de dessous et les oiseaux de ses branches[p].

[p] Le Veillant ordonne ; et l'on s'est demandé à qui il s'adresse. Il est facile de répondre qu'il commande à des anges qui lui sont subordonnés, et dont la présence se comprend assez pour n'avoir pas besoin d'être indiquée (Voy. S. Mathieu. VIII, 9). Même en admettant, avec divers critiques, que l'on peut regarder ces pluriels de l'impérati fcomme une forme impersonnelle ou comme un futur de l'indicatif passif, envisagé comme étant pris prophétiquement (l'arbre sera coupé et ses branches seront mises en pièces), il faut bien en venir toujours à admettre qu'il y aura des exécuteurs. Il est vrai que quelquefois ces exécuteurs sont de simples agents physiques.

15 (12). Laissez toutefois dans la terre la souche de ces racines[q], et qu'elle soit liée avec une chaîne de fer et d'airain dans l'herbage de la campagne[r] ; et qu'elle soit humectée de la rosée du ciel ; et qu'elle partage, avec les bêtes, l'herbe de la terre[s].

[q] *La souche des racines*, c'est-à-dire la partie du tronc à laquelle se rattachent les racines. La Vulgate : *germen radicum ejus* (le germe de ses racines) ; Calmet : « la tige avec ses racines. » Mais la tige a été coupée ; il ne reste en terre que la souche avec les racines qui y adhèrent. La souche contient le germe qui peut pousser de nouvelles branches, de nouvelles feuilles et de nouveaux fruits. Dans le cas présent, la souche et les racines conservées marquent que le personnage visé par le Veil-

« Veillant » était bien propre à former le titre du livre de Daniel. Il y a, en effet, dans cette œuvre une unité profonde et un caractère théologique très accentué, une idée unique animant toutes les épisodes et les menant pendant que les hommes s'agitent : l'idée messianique. Or, le Messie s'offre à nous comme le Veillant par excellence qui doit un jour juger tout le genre humain. Reuss dit que « la désignation des anges par le mot de gardiens (litt. : veillants, vigilants), est propre à notre livre ». Ce qui est surtout propre à notre livre, ce qu'il met sans cesse devant nos yeux, c'est le Messie.

lant reverdira, refleurira, redeviendra prospère ; que Nabuchodonosor, en un mot, reprendra le pouvoir qu'il avait perdu et redeviendra roi de Babylone. — [f] On dit que le Veillant passe ici de l'allégorie au sens propre ; car les liens sont pour le roi et non pour l'arbre : au lieu de parler de l'arbre, le Veillant se laisserait aller à désigner le roi lui-même. D'après Reuss, ces liens indiqueraient ceux de la folie. « Comme, dit-il, on n'a pas l'habitude de mettre des fers aux troncs d'arbres coupés, et comme la suite du récit ne dit pas que le roi est devenu un fou furieux qu'il fallait enchaîner, ces liens signifient peut-être la *captivité* passagère de la raison, la perte de l'usage des facultés intellectuelles (*mente captus*). » Mais on peut répondre que rien ne prouve que le Veillant passe ici du sens figuré au sens propre : les liens peuvent être présentés comme destinés à empêcher la souche de s'ouvrir ou d'éclater sous l'action de la chaleur. Il y a dans cet image comme une marque du soin qui sera pris pour préserver Nabuchodonosor d'une folie inguérissable, et pour le conserver, afin de l'amener à reconnaître la supériorité du Dieu de Daniel. D'un autre côté, Nabuchodonosor peut fort bien avoir indiqué, ici, un détail qu'il a omis dans son Edit, en décrivant l'état auquel il fut réduit. Il peut se faire, en effet, que le roi devenu fou furieux eût dû être enchaîné dans son parc. Peut-être eut-il des emportements, des colères insensées et se livra-t-il à des extravagances dangereuses. On sait que lorsque la manie prend un caractère décidé de violence, on emploie envers le malade, des moyens de contrainte, tels que la réclusion, la camisole de force et même les chaînes.

D'ailleurs, qu'est-ce qui s'oppose à ce que le Saint passe du sens allégorique au sens réel ? L'allégorie cesse et un ordre d'idées fort transparent s'offre à nous : il s'agit du personnage figuré par l'arbre : le roi sera enchaîné ; sa raison sera liée, il perdra l'usage de son intelligence ; il sera réduit à la condition des bêtes et on devra même quelquefois l'enchaîner. Les officiers du palais ont pu le traiter comme un maniaque, un fou furieux, afin qu'il ne commit pas des extravagances nuisibles à sa santé et à celle des autres. — [g] Littér. et avec les bêtes sa portion (sera) dans l'herbe de la terre. Le Veillant passe ici du symbole (la souche) à celui que le symbole représente, c'est-à-dire à Nabuchodonosor qui, dans le temps de sa folie, mangera de l'herbe et vivra à la façon des bêtes des champs.

16 (13). Son cœur sera différencié (de celui) de l'homme[a]

et un cœur de bête lui sera donné; et sept temps[a] changeront sur lui.

[t] Littér. ils changeront, ou on changera son cœur, on le différenciera (de celui) de l'homme ; son cœur sera tout autre qu'un cœur d'homme. La Vulgate traduit très bien : *Ab humano* (*i, e. ita ut desinat esse humanum*) *mutabitur*. Ce sens est généralement adopté. Rosenmüller, Gesenius, de Wette ont très bien vu que מִן doit être pris ici dans le sens privatif qu'il a souvent en hébreu. Lengerke veut que ce passage signifie : son cœur sera transformé lorsqu'il sera loin des hommes, c'est-à-dire chassé, exilé au milieu des bêtes (*Sein Herz soll ferne von den Menschen umgewandelt und ein Thierherz soll ihm gegeben werden*). On a répondu qu'il met ainsi avant ce qui est après ; car le changement du cœur occasionna la manie qui porta Nabuchodonosor à fuir la société des hommes et à se retirer parmi les animaux, En outre, d'après l'usage du livre, le verbe שְׁנָא, associé à מִן signifie « être différent de » (Cfr. VII, 3, 7, 19, 23, 24). Ainsi, son cœur deviendra différent du cœur humain. Quoiqu'il en soit du reste, tout le monde est d'accord pour reconnaître que, d'après le texte, le personnage visé par le Veillant ne possèdera plus l'usage de sa raison, et que, sous ce rapport, il ne se distinguera pas de la brute. — [a] *Sept temps*. Il n'est pas dit s'il s'agit de jours, de semaines, de mois, de saisons ou d'années. Voy. p. 336 et ss.

18 (15). C'est le songe que j'ai vu, moi, le roi Nabuchodonosor; et toi, Balthasar, dis-moi l'interprétation ; car tous les sages de mon royaume n'ont pu me la faire connaître : mais toi tu le peux, parce que l'esprit des *'Elahin Saints* est en toi.

19 (16). Alors Daniel, dont le nom est Balthasar, fut stupéfait quasi un instant[d], et ses pensées le troublaient. Le roi reprit et dit : « Balthasar, que le songe et son interprétation ne te troublent point. » Balthasar reprit et dit : « Mon Seigneur : le songe (soit) pour ceux qui te haïssent, et l'explication pour tes ennemis[f].

[d] La Vulgate traduit : *cœpit intra semetipsum tacitus cogitare quasi una hora*. Mais le texte dit tout simplement que Daniel

fut étonné et comme terrifié ; et il ne pouvait pas manquer de l'être en voyant que le songe s'appliquait au roi. Il parut donc comme épouvanté ; mais l'expression de son effroi ne dura pas « près d'une heure : » le mot *šaḥah* (שָׁעָה) signifie clin d'œil, instant. On comprend qu'un moment ait suffi et qu'aussitôt Nabuchodonosor ait voulu rassurer le prophète. En une seconde, mille pensées purent traverser son esprit et le roi put comprendre que Daniel ne voulait pas lui dire brutalement une vérité cruelle. — [e] Le roi parle ici de lui-même à la troisième personne (reprit et dit) au lieu d'employer la première (je repris et dis). C'est là une manière de parler qui n'était pas inusitée chez les Orientaux (Cfr. I. Rois, I, 33 ; Esther, VII, 13, 15 ; VIII, 8). Le rédacteur n'a pas oublié son rôle : dans l'un et l'autre cas, le roi s'exprime en historien qui parle de lui-même, selon sa convenance, tantôt à la première et tantôt à la troisième personne. — [f] En d'autres termes : je désirerais que ce que le songe signifie fut plutôt pour tes ennemis que pour toi. Daniel était attaché à Nabuchodonosor et il aurait voulu en faire un prosélyte du judaïsme. Il ne faut pas voir dans le vœu qu'il exprime, une simple formule de politesse. On comprend qu'il devait être profondément douloureux pour notre prophète d'avoir à remplir auprès du roi cette sévère mission et de lui dénoncer les jugements du Très-Haut. Un courtisan aurait dit : « Ce songe n'a rien qui vous regarde ; continuez à vivre en paix et à jouir des honneurs de votre royauté. » Il se serait conduit en traître et en scélérat.

17 (14). Par une décision [v] des Veillant (est) le décret [x], et la sentence [y] (est) le commandement des Saints [z] ; afin que [a] les vivants comprennent que le Très-Haut domine [b] sur le royaume des hommes ; et qu'il établit sur lui le plus humble [c] des hommes.

[v] *Par une décision*, *bigzērat* (בִּגְזֵרַת) : de בְּ, dans, par, d'après, selon ; et de *gzērat*, décret (de גְּזַר, il a décidé ; hébreu גָּזַר, il a coupé, divisé). — [x] *Décret*, *pitgama'*, voy. p. 282. — [y] *La sentence*, *še'ēlta'*. On a donné à ce mot le sens de question, chose demandée, demande, pétition (*et dictum sanctorum hæc quæstio* ; la Vulgate : *et sermo sanctorum est petitio*). Il est vrai que שְׁאֵלְתָא se rattache à שְׁאֵל, il a demandé, il a questionné. Mais on s'écarte ainsi étrangement de la pensée exprimée dans le

texte. En effet, le mot *še'ēlṭa'* ne signifie pas seulement « demande, question ; » en araméen il signifie la chose dont il est question, l'affaire, et de plus la « sentence. » C'est ce qu'à très bien remarqué Gesenius : שְׁאֵלְתָא... *spec.* QUESTIO *forensis,* CAUSA *forensis judicata, inde* DECRETUM..... *Sibi respondent* פִּתְגָמָא et שְׁאֵלְתָא : *ad significationem* DECRETI *autem, quam flagitat contextus, rectius hac via pervenies, quam ea qua ingressus est C. a. Lengerke, cui* שׁ *est :* POSTULATUM *judicum, inde* VOLUNTAS, DECRETUM *eorum, quod ab usu radicis alienus est* (*Thesaurus*, vol. III, p. 1,348). Ainsi le sens de ce passage est celui-ci : « La sentence (exprimée par les Veillants) est aussi le commandement des Saints. » On a remarqué dans ces deux membres de phrase un parallélisme poétique (Cfr. v. 33). — ² *Des Veillants .. des Saints.* Outre les deux mots parallèles *piṭgama'* et *še'ēlta'*, qui ont la même signification ; ce verset nous offre les deux mots équivalents *ḥirin* et *qaddišin* (Saints). Mais, d'un autre côté, dans son interprétation, Daniel employant le même mot, donne à la décision des Veillants (*gzērat ḥirin*) le nom de décision du Très-Haut (*gzērat ḥillaïa'*). Ainsi le décret est un décret de Dieu. On ne comprend pas comment de nombreux commentateurs ont pu voir là un décret des anges. Rosenmüller y découvre une sentence prononcée dans un conseil céleste présidé par Dieu (*sententiam. . decretam esse in cœlesti concilio a Deo instituto, eoque præside habito, qualė sistitur Job.* I, 6. II, 1 et I *Reg.* XXII, 19). Mais les passages de Job ne prouvent pas que les anges fassent partie d'un conseil céleste. Ils paraissent devant l'Eternel pour recevoir des ordres et pour rendre compte de leurs messages. Dans le livre des Rois, Michée dit qu'il a vu Dieu « assis sur son trône et toute l'armée du Ciel autour de lui, à droite et à gauche. » Le Seigneur demande quel est celui qui veut séduire Achab et un esprit se présenta pour exécuter le dessein de Dieu. D'ailleurs, dans ces passages, les anges ne portent aucun décret. Cahen trouve que les Veillants sont « le conseil céleste. » Mais en fait de conseil céleste, il n'y a qu'un conseil divin, le conseil formé par les trois personnes de la Sainte Trinité. Nulle part on ne voit les anges donnés comme les associés, les conseillers de l'Eternel : ils reçoivent des ordres ; ils les exécutent, mais les décrets viennent de Dieu. On a dit que le décret est désigné sous le nom de décret des anges, parce que l'exécution leur en avait été confiée. Mais le Veillant proclame la sentence comme ayant été décrétée par les Veillants eux-mêmes et le texte dit formellement que

« la décision est l'ordre des Saints. » Les Juifs et les rationalistes en diront ce qu'ils voudront, mais il est certain que les « Veillants, les Saints » sont des personnes divines. On ne comprendra jamais l'Ancien-Testament si l'on n'admet que les dogmes fondamentaux du Christianisme ont été connus dès la création de nos premiers parents. — [a] *Afin que*, litt. *usque ad verbum quo, jusqu'à la chose* que (עַד־דִּבְרַת דִּי), jusqu'à ce que. Cette expression a aussi le sens de *propterea ut*, pour que, afin que. — [b] *Le Très-Haut*, Vulgate : *Excelsus*. Le mot *ḥilla'ah* עִלָּאָה (III, 26 ; IV, 2) est pour אֱלָהָא עִלָּאָה (le Dieu suprême), le Dieu Très-Haut, l'Etre supérieur. — [c] Littér. : que souverain, maître (*šallit*) est le Très-Haut. — [d] Le plus humble ; littér. « un humble des hommes, » pour « le plus humble. » En hébreu et en araméen, le superlatif est souvent exprimé par un adjectif en état construit et suivi d'un substantif. L'adjectif *šefal* (שְׁפַל) signifie « bas, petit, abaissé, humilié, humble. » Hitzig a trouvé un rapprochement entre ce *šefal 'anašim* est le *bar'enoš* (le fils de l'homme) du chapitre VII, 13. Mais comme Hitzig ne voit partout qu'Antiochus Epiphane (Nabuchodonosor), il suppose que ce fils de l'homme est un Israélite qui, après Antiochus, devait avoir l'empire. Lengerke trouve, au contraire, que à propos de cet homme humble, on pourrait songer à Antiochus Epiphane, qui (ch. XI, 21) est appelé *nibzeh* (méprisé). Nous ne nous attarderons pas à relever encore ici la manie de ces critiques qui sont hantés à chaque ligne de Daniel par le spectre d'Antiochus. Mais nous savons gré à Hitzig de nous avoir suggéré un rapprochement entre « le plus humilié des hommes » et « le Fils de l'Homme. » Il peut se faire que dans la pensée de Daniel, le Messie soit désigné dans le verset qui nous occupe comme celui qui sera établi pour dominer sur le royaume des hommes.

20 (17). L'arbre que tu as vu [g], qui grandit et se fortifia, de sorte, que sa hauteur s'étendait jusqu'aux cieux, et son aspect sur toute la terre.

21 (18). Et son feuillage était beau, son fruit abondant ; il y avait en lui de la nourriture pour tous ; sous lui habitaient [h] les bêtes de la campagne, et dans ces branches demeuraient les oiseaux du ciel ;

[g] Daniel reproduit ici la description de la vision du roi, telle qu'il l'a donnée lui-même.

[h] Habitait *tedû* (תְּדוּר), au lieu de *tatlel* (*umbram captabat*) du verset 12. — [h] L'omission des paroles : « et toute chair se nourrissait de lui, » s'explique aisément, puisque la pensée qu'elles nous offrent est comprise dans les mots qui précèdent : « il y avait de la nourriture pour tous. »

22 (19) (C'est) toi-même ! ô roi, qui as grandi et qui t'es fortifié ; et ta grandeur s'est accrue et a atteint le ciel ; et ta domination (a atteint) l'extrémité de la terre[i].

[i] C'est Nabuchodonosor qui est symbolysé par cet arbre devenu si grand et si magnifique. Pour l'explication de cet empire universel attribué à Nabuchodonosor, voy. p. 163-173. Le « roi des rois » n'est plus « la tête d'or : » il est maintenant cet arbre ébranché, coupé, renversé.

23 (20). Et de ce que le roi a vu un Veillant, un Saint, descendant du ciel et disant : Abattez l'arbre et détruisez-le ; laissez néanmoins dans la terre la souche de ses racines ; qu'elle soit liée avec une chaîne de fer et d'airain, dans l'herbage des champs ; qu'elle soit humectée de la rosée du ciel et qu'elle ait sa part avec les bêtes des champs, jusqu'à ce que sept temps aient changé sur lui ;

24 (21). Ceci (est) l'explication, ô roi ; et (c'est) le décret du Très-Haut[j] qui arrive au roi, mon seigneur.

[j] Le décret des Veillants-Saints (v. 17) est donné ici comme un décret du Dieu suprême. Le rabbin Cahen dit à ce propos : « Ceci n'est pas une contradiction avec le verset 14 (17), parce que Jéhovah est le chef du conseil des anges. » Ce traducteur (*traditore*) de la Bible aurait dû ajouter que Dieu ne décidait rien sans le conseil des anges ; qu'il n'était au milieu d'eux qu'un *primus inter pares*, et peut-être même qu'une espèce de roi soliveau. Mais laissons ce rabbin avec son « conseil des anges » que la Bible n'a jamais mentionné. Dans le saint Livre, Jéhovah a une tout autre allure. Sans doute, il est représenté quelquefois environné d'anges ; mais ce sont des serviteurs et non des conseillers : les anges se contentent d'obéir. Du reste, Nabuchodonosor n'a pas dit (17) que le décret provenait de

Veillants qui étaient de simples anges ; Daniel explique très bien ici qu'il s'agit de Veillants qui sont le Très-Haut.

25 (22). Et tu seras repoussé [k] des hommes ; et ta demeure sera avec les animaux des champs, et tu savoureras l'herbe [m] comme les taureaux, et tu seras humecté par la rosée du ciel ; et sept temps changeront sur toi ; jusqu'à ce que tu comprennes que le Très-Haut domine sur la royauté des hommes et qu'il le donne à qui il veut.

[k] Littér. et ils te repousseront, ils te chasseront. La troisième personnelle plurielle du verbe est souvent employée impersonnellement ; elle exprime le pronom indéfini « on, » et elle peut être rendue passivement comme nous l'avons fait. Il en est de même des locutions suivantes : ils te feront manger... ils te mouilleront... Saadia pense que le sujet de ces pluriels est : « les anges irrités. » Mais le texte emploie une manière de parler que la grammaire explique très bien. — [l] La Vulgate : *cum bestiis ferisque* (avec les animaux et les *bêtes sauvages*). Le texte ne mentionne pas ces bêtes sauvages et il n'est pas nécessaire d'exagérer le récit. — [m] *De l'herbe* ; la Vulgate : *fœnum ut bos comedes*. Mais il n'est pas question de « foin : » le mot *ḥisba'* (עִשְׂבָּא) signifie tout simplement « herbe. »

26 (23). Et de ce qu'on a ordonné [n] de laisser la souche des racines de l'arbre [o] : ton royaume restera pour toi [p], dès que [q] tu auras reconnu que les Cieux gouvernent [r].

[n] Littér. et de ce qu'ils ont ordonné ; voy. vs. 25. La Vulgate : *Quod autem præcepit*. D'après cette traduction, le verbe se rapporterait à *Excelsus* (le Très-Haut) du verset précédent. Mais le texte dit ici seulement : « Quant à ce qui a été commandé. » — [o] Sous-ent. : il résulte que... — [p] *Te restera*, *tibi constans, stabile (erit)* ; קַיָּמָא (*qaïiama'*), adj. fém. de קַיָּם, de קוּם, il a subsisté, persévéré ; il est resté. Ainsi, on n'établira pas un autre roi de Babylone à ta place de ton vivant ; tu seras rétabli sur le trône. — [q] Dès que (מִן דִּי, *ex quo*). — [r] Littér. que les Cieux (sont) puissants, maîtres, dominateurs ; ou, en d'autres termes, que les Cieux dominent, commandent. Cette expression nous remet devant l'esprit ce qui a été dit au verset 25 (22) : que puissant, dominant (est) le Très-Haut. Les expressions « cieux » et

« suprême » ou « Très-Haut » sont employées comme synonymes. Théodotion traduit ainsi : « Après que tu auras connu la puissance céleste » (Τὴν ἐξούσιαν τὴν οὐράνιον). La Vulgate reproduit la traduction de Théodotion : *Postquan cognoveris potestatem esse cœlestem.* Le texte montre, plus expressément, qu'il s'agit de la puissance du Très-Haut : c'est cette puissance qui est céleste ou divine. On sait que le mot « ciel » ou « cieux » est souvent employé pour exprimer l'Idéal objectif, universel, immuable, éternel, infiniment réel, Dieu.

27 (24), C'est pourquoi, ô roi, que mon conseil te soit agréable [s] : brise [t] tes péchés par la justice [u], et tes injustices par la miséricorde envers les malheureux [v] ; peut-être [x] une prolongation sera (accordée) à ta prospérité [y].

[s] Littér. soit beau auprès de toi, devant toi. — [t] *Et brise.* Le *vav* est ici déclaratif et équivalant à *nimirum*, *nempe*. Le verbe פְּרַק signifie il a brisé, il a rompu. Rompre ses péchés, les interrompre, c'est cesser de pécher, c'est avoir la contrition (*contritio*, action de briser ; brisement de cœur : *conterere*, broyer, écraser) ; c'est se repentir et changer de conduite. D'un autre côté, la racine *faraq* a pris le sens de briser (les liens), de délivrer (de la servitude, d'un danger), de racheter (délivrer de la servitude, en payant une rançon). La Vulgate adoptant ce dernier sens a traduit : *redime* (rachète). — [u] *Par la justice.* Le mot hébreu *żedaqah* (צְדָקָה) signifie droiture, justice, piété, charité, bonnes œuvres, aumônes L'araméen *żidqah* avait les mêmes significations. Le sens primitif de ce mot est celui de droiture et de justice. C'est le sens que ce mot a dans le passage que nous analysons. Daniel conseille au roi de marcher dans la droiture, dans le droit, dans la justice. Le prophète rappelle ainsi à Nabuchodonosor le premier principe du droit et de la justice (*suum cuique*), qui consiste à rendre à Dieu ce qui est à Dieu. Ce principe de la justice suffit pour faire comprendre au roi qu'il ne doit pas s'enfler d'orgueil et se croire égal à Dieu. Ce sont les pensées de son apothéose qui hantent Nabuchodonosor et ce sont aussi ces prétentions que Daniel combat.

L'auteur de la Vulgate s'est arrêté au sens secondaire du mot *żidqah* (aumônes) : *peccata tua eleemosynis redime* (rachète *tes péchés* par des aumônes). Théodotion avait traduit de la même manière : τὰς ἁμαρτίας σου ἐν ἐλεημοσύναις λύτρωσαι. Sans doute, dans l'Ecriture, la « justice » signifie quelquefois « l'aumône »

ou la pitié envers les pauvres. Ainsi saint Paul dit : Il a répandu ses biens et il les a distribués aux pauvres : sa justice demeure dans les siècles des siècles (2, Cor. IX, 9). Ce n'est donc pas seulement chez les Talmudistes et chez les Rabbins que *żidqah* signifie « aumône. » On a dit, pour appuyer ce sens de *żidqah*, dans le cas présent, que la même pensée est répétée, sous une autre forme, dans la suite du verset et que cette manière d'insister est très fréquente en hébreu. Nous ne croyons pas, toutefois, que cette observation suffise pour nous faire changer d'avis. En effet, *żidqah* est ici opposé à חֲטָיָךְ, qui ne signifie pas « avarice, cupidité, rapine, » mais en général tout péché, et et il semble qu'en conseillant la « droiture, » Daniel propose un remède plus topique. Ce n'était guère difficile à Nabuchodonosor de faire des aumônes, et Daniel lui proposait une victoire sur le crime particulier qui rendait le roi de Babylone l'objet de la haine de Dieu. Le prophète porte, à mots couvert, l'attention du roi sur le culte idôlatrique qu'il professait et convoitait pour sa personne royale. C'est pour ce motif qu'il insiste tant le souverain empire de Dieu sur les rois. Aussi, après lui avoir annoncé le châtiment qui l'attend, Daniel lui offre-t-il le remède : Brise ton orgueil, tiens toi dans le droit, dans ta condition d'homme, et ne cherche pas à te mettre à la place du ciel. Du reste, en conseillant la pratique de la justice, Daniel exhorte par là-même le roi à faire des aumônes et d'autres bonnes œuvres qui sont, au fond, un devoir de justice : de sorte qu'il est vrai que ce passage dit ce que lui fait dire la Vulgate. Il faut reconnaître toutefois qu'il dit plus que ce qu'elle lui fait dire. — [2] Les malheureux. Le mot עֲנָיִן ne signifie pas seulement « pauvres ; » il signifie aussi « affligés, captifs, opprimés, » et en général tous les malheureux. Daniel a sans doute eu ici en vue une autre trangression de Nabuchodonosor : il lui demande d'alléger les charges qui pesaient sur les peuples conquis et, en particulier, sur les Juifs. Ce n'étaient pas les souffrants qui manquaient alors dans l'Empire babylonien. Indirectement, Daniel recommande ses frères, les déportés de Juda, à la *pitié* de Nabuchodonosor ; et il engage ce roi à réparer les *injustices* qu'il a commises à leur égard. Le prophète engage le destructeur de Jérusalem à faire en sorte que les enfants de l'exil ne soient pas opprimés, écrasés par les Chaldéens. — [3] *Peut-être*. Daniel n'est pas sûr que Dieu se laisse apaiser et qu'il retire le décret qu'il a promulgué. Mais il sait que l'homme doit faire, de son côté, tout ce qu'il peut, pour cesser

d'offenser le Très-Haut ; pour se repentir de ses fautes, et s'en remettre ensuite à la miséricorde de Dieu. Daniel n'ignorait pas non plus que, dans sa bonté, Dieu a quelquefois retiré ou modifié quelques-uns de ces décrets (Cfr. Isaïe, XXXVIII, 1, et ss.; IV, Rois XXI, 1 et ss.; Jonas III, 4 et ss.; Amos, VII, 3, 6). Jérémie nous donne, d'ailleurs, un exposé complet de la conduite de Dieu relativement à ses décrets, à l'égard de ceux qui se répentent de leurs péchés (XVIII, 7-10). — [f] Dieu prolongera, fera durer ta prospérité (cfr. vs, 1); le temps de ta prospérité durera jusqu'à la fin de tes jours; tu n'auras pas à subir le châtiment qui t'a été annoncé. Théodotion a traduit le mot אַרְכָא (prolongation) par μακροθυμία (longanimité), et il a donné au subst. שְׁלֵוָה (tranquilité, sécurité et par suite prospérité) le sens de « péché » en le rattachant à שָׁלָה (il a erré). De sorte qu'il a ainsi traduit ce passage : ἔσται μακροθυμία τοῖς παραπτώμασί σου (sera longanimité à tes fautes). La Vulgate offre la même pensée : *ignoscet delictis tuis* (il pardonnera tes péchés).

28 (25). Tout cela arriva au roi Nabuchodonosor [a].

[a] Il ne restait au roi qu'une chance, une seule chance de salut : il devait se soumettre à Dieu. Mais son orgueil repoussa le conseil de Daniel et sa destinée s'accomplit. Au sujet du changement de la première personne en la troisième personne, voyez pp. 366.

29 (26). A la fin de douze lunes [a], il se promenait [b] sur [c] le palais de la royauté à Babylone [d].

[a] Douze mois après. — [b] Il était se promenant. — [c] *Sur le palais*, c'est-à-dire sur la terrasse du palais. — [d] *A Babylone.* La mention du palais de Babylone surexcite Bertholdt et Lengerke. Ils se rengorgent et ils trouvent dans ces paroles (le palais royal de Babylone) la preuve de la composition tardive du livre par un homme qui n'a jamais vu la Babylonie. Car, disent-ils, il n'est personne qui, écrivant à Babylone, aurait eu la pensée de dire — ce que tout le monde savait — que le palais du roi était à Babylone. C'eut été un renseignement superflu et bien inutile. Lengerke qui s'approprie l'observation de Bertholdt, ne trouve rien de mieux à faire que de la répéter, en ajoutant que l'auteur se trahit et se décèle comme quelqu'un qui n'était pas à Babylone (*der Verf, verräth sich also als ein solcher, der nicht in Babylon war*). Après s'être moqué, sans grand esprit, de Hengs-

tenberg, il conclut par ce mot, qui doit sans doute déceler une immense science mais qui n'est pas très probant : *Credat Judæus Apella*

Il nous sera, en effet, facile de voir que cette objection de ces érudits si fameux prouve tout simplement qu'ils parlent à tort et à travers de ce qu'ils ne savent pas, et qu'ils auraient mieux fait de se taire. Ils n'ont pas eu assez de force d'esprit pour penser que, sans parler des palais qu'il avait dans d'autres localités, Nabuchodonosor pouvait en avoir plusieurs à Babylone même, et qu'il pouvait aussi avoir eu des raisons pour mentionner, dans son édit, le palais « de sa royauté. »

En effet, on savait déjà, d'après Bérose, que Nabuchodonosor avait fait construire, en quinze jours, un magnifique palais, en dehors de l'ancien palais de son père. Nous savons de plus, aujourd'hui, que le palais de Nabuchodonosor, « le palais de sa royauté » était le grand palais, devenu une ruine informe qui s'appelle le *Kasr*, et que les Arabes nomment *Moudjélibeh* (ruine). D'un autre côté, les découvertes modernes nous ont appris que Nabuchodonosor était plus fier de son palais que de tous les travaux, si considérables et si somptueux, qu'il avait fait exécuter à Babylone. De sorte que la véracité et l'historicité de l'Edit conservé par Daniel ressort tout particulièrement de l'expression qui a prêté à rire à Bertholdt, à Lengerke et à leurs aveugles acolythes. La découverte de la grande Inscription de Nabuchodonosor explique parfaitement pourquoi l'Edit du livre de Daniel mentionne le palais de la royauté de Nabuchodonosor, palais qu'on aurait pu appeler le palais de l'Orgueil du Grand Roi. Après avoir énuméré quelques-uns des embellissements que lui devait Babylone, Nabuchodonosor ajoute : « Je n'ai orné aucune partie de Bab-Ilou, cette cité qui est la pupille de mon œil, comme j'ai fait pour le palais. C'est cette maison qui commande l'admiration des hommes ; c'est le point central de la contrée, haut et éminent ; c'est la maison de royauté dans le pays de Bab-Ilou ; elle s'étend d'Imgour-Bel au canal Libilouboul, de l'Euphrate aux eaux de Boursabou. » (Col. VII, l. 26.) La description continue sur ce ton, et le roi s'exprime avec enthousiasme sur la splendeur de sa demeure.

Ce n'est donc pas sans motif que le roi mentionne le lieu où la scène se passe : il a été frappé dans « le palais de sa royauté, » là où il se croyait un dieu et où tout tendait à produire en lui les enivrements du pouvoir. D'ailleurs, Nabuchodonosor n'aurait-il voulu que déterminer le lieu où son infortune lui est

arrivée, qu'il n'y aurait rien de suspect dans son récit ou dans son Edit : il se contente de dire à ses sujets que le Dieu Très-Haut l'a frappé dans le palais de sa royauté à Babylone.

D'un autre côté, si l'Edit n'avait pas indiqué qu'il s'agissait d'un « palais de la royauté à Babylone, » Lengerke aurait dit que l'auteur du livre était un mal appris, un ignorant qui s'imaginait que le roi n'avait qu'un palais, et qu'on voyait, par cet oubli, qu'il n'avait jamais mis les pieds dans la Babylonie. Quant à nous, nous reconnaîtrons que l'Edit, mentionnant « le palais de la royauté » de Nabuchodonosor, à Babylone, offre, par ce seul mot, un indice de son authenticité. Lenormant a constaté l'exactitude de ce langage, en disant : « Les indications du chapitre IV sur le palais royal bâti par Nabuchodorossor sont irréprochables » (*De la Divination*, etc., p. 183).

30 (27). Il s'ecria et dit : « N'est-ce pas cette Babylone, la grande[e], que j'ai bâtie[f], pour être la demeure de ma royauté[g], par la force de ma puissance, et pour la gloire de ma majesté ?

[e] Babylone méritait bien l'épithète de « grande. » On doutait de la vérité des relations anciennes et on se méfiait de l'impression que cette ville avait laissé, dans le temps de sa splendeur, même à des hommes en garde contre les sentiments d'admiration, comme étaient les prophètes hébreux. Les critiques tenaient pour certain qu'Hérodote et les compagnons d'Alexandre et les Grecs en général « avaient exagéré un peu les dimensions des principaux édifices » et on les soupçonnait d'avoir cru trop facilement aux témoignages intéressés des prêtres qui voulaient rehausser leurs rois et leur nation. Les Voltairiens n'avaient pas manqué de se moquer de la Bible au sujet des proportions immenses de Babylone. Naguère, cependant, un de leurs confrères en prétendue libre-pensée, écrivait ces lignes : « Disons une fois pour toutes que, si merveilleux que semblent les récits des auteurs anciens sur lesquels nous nous fondons, si inouïes, si invraissemblables que paraissent les puissantes hardiesses de cette architecture de géants, cette invraissemblanee est déclarée vraie par les récentes observations des voyageurs. La terre où fut Babylone a été fouillée, examinée, mesurée ; et les inductions modernes ont confirmé les évaluations antiques, et absous Hérodote, Bérose, Diodore et Strabon, des exagérations qui leur étaient imputées. Il faut donc croire, il faut ouvrir tout grands les yeux

de l'esprit pour embrasser ces gigantesques constructions. » (*Encyclop. moderne*, au mot *Babylone*). Pausanias appelait Babylone « la plus grande ville sur laquelle le soleil regarde ; » et Strabon (Lib. XVI) dit qu'on peut lui appliquer le vers : « la grande cité dans le grand désert. » A son tour, Oppert nous transmet les renseignements suivants : « Nabuchodonosor, ainsi qu'il est attesté par Josèphe, Abydène et les inscriptions, entoura la ville d'un système double de six enceintes. La plus grande de toutes, celle dont Hérodote a parlé le premier, formait un carré de 120 stades de côté, s'étendant dans la longueur du *Nil* (canal musulman) au nord.. Cette énorme superficie, que l'Euphrate partageait en deux moitiés presque triangulaires, était entourée par le mur d'*Imgour-Bel* ; équivalant à 513 kilomètres carrés, elle dépassait en étendue le département de la Seine, et était quatre fois et demi plus grande que Londres... En comparant les données des auteurs anciens, et en les expliquant rationnellement, on peut admettre que le mur avait 90 coudées (47 mèt. 28) de hauteur, une largeur de 50 coudées, et que les tours s'élevaient à 200 coudées (105 m.) » (*Encyclop. du XIX*[e] *siècle*, p. 646).

[f] Le mot *benah* בְּנָה a le sens de bâtir, restaurer, renouveler, rebâtir. En hébreu בָּנָה a même le sens de « fortifier » une ville (II Chron. XI, 3, 6; IV Rois, XIV, 22). Il est facile de voir comment Nabuchodonosor pouvait dire, avec vérité, qu'il avait « bâti » Babylone. Néanmoins, quelques critiques ont prétendu que cette assertion est contraire à l'histoire, que le pseudo-Daniel s'est trompé, et que son livre décèle un manque d'intelligence des faits. Ces adversaires disent donc que Babylone était bâtie longtemps avant le règne de Nabuchodonosor ; que la première fondation de cette ville remonte au temps de Nemrod, de Sémiramis, de Ninus. Lengerke demande « comment il se fait que Nabuchodonosor ait bâti « la grande Babylone, » lorsque d'autres historiens attribuent cette construction à Sémiramis et à Nitocris. On n'ignore pas, en effet, que Ctésias (*Fragm. de rebus Assyr.*, 6) dit que Sémiramis fonda Babylone ; et on sait également qu'Hérodote (I, 184, 185) attribue divers travaux de cette ville à Sémiramis et à Nitocris. Nous reconnaîtrons donc volontiers qu'il y a quelque vérité dans l'objection qui nous est faite. Une ville nommée Babylone existait avant Nabuchodonosor, et Daniel y fut envoyé avant le commencement du règne intégral de ce prince. Mais cette Babylone avait été saccagée et pillée par Sennachérib (vers. 683) et, sous Nabopolassar, cette ville

était bien inférieure en grandeur et en splendeur à la ville de Nabuchodonosor. Bérose a pu dire, en toute vérité, en parlant de ce roi : « Il bâtit le temple de Bélus et orna d'autres édifices avec une grande profusion ; bien plus, de ce qui était, dans l'antiquité, une ville, il fit une autre ville par sa magnificence la rebâtissant de nouveau » (Josèphe, *Antiqq.*, X, XI, 1). Nous savons aussi, d'après Bérose et Abydène, que Nabuchodonosor agrandit considérablement la vieille cité, construisit un splendide palais royal, entoura la ville avec de nouveaux murs, et l'orna d'un grand nombre d'édifices. De sorte qu'il a pu très bien dire, avec vérité, qu'il a bâti Babylone, désignant par cette expression les magnifiques constructions, les prodigieux travaux qu'il avait fait exécuter et qui avaient transformé sa capitale en une nouvelle ville. Nabuchodonosor, en un mot, fut un grand constructeur ; il pouvait se vanter d'avoir réparé, restauré, agrandi, bâti Babylone. C'est ce que constate très bien un de nos savants assyriologues, J. Ménant, en ces termes : « Babylone devint pour ainsi dire à cette époque (lors de la fondation du second empire chaldéen par Nabopolassar, de 625 à 536 avant Jésus-Christ), une ville nouvelle. A part quelques traces des restaurations d'Assarhaddon, on ne rencontre rien qui rappelle la ville antique, et Nabuchodonosor paraît en être le véritable fondateur » (*Babylone et la Chaldée*, p. 176) (1).

8 *Le siège de ma royauté ;* ce n'est pas la même chose que « le siège de mon royaume ; » l'expression : *in domum regni* (Vulgate) n'est pas suffisante : le texte dit plus que *regia regni*.

(1) Il n'est pas difficile d'expliquer la tradition que nous transmettent Ctésias et Hérodote. Les noms de Sémiramis et de Nitocris sont des noms de déesses qui ont été donnés à des reines dont les maris étaient devenus des dieux. Ces noms ont dû désigner la Reine, dont il est question au chapitre suivant, la femme de Nabuchodonosor. Hérodote attribue la construction d'un pont sur l'Euphrate à Nitocris, et Diodore en fait honneur à Sémiramis. Bérose a accusé les Grecs d'avoir dit que Sémiramis, l'Assyrienne avait construit Babylone et que cette ville lui devait les édifices qui faisaient de cette ville l'admiration du monde (Jos., *Contre Ap.*, I, 20). Mais il suffit, pour tout expliquer, de comprendre qu'il s'agit de la femme du grand roi, qui le suppléa, dans la direction de nombreux travaux, pendant les campagnes qu'il entreprit, comme aussi pendant sa folie ; et qui avait reçu le nom de Nitocris, en qualité de reine divinisée (Voy. *Introd.*, p. 386). Elle a pu recevoir aussi le nom de Sémiramis qui fut également le nom d'une reine légendaire, d'une reine divinisée.

Nabuchodonosor regardait Babylone comme le siège de sa royauté, de sa personne royale, comme le temple de sa majesté ou d'une divinité qu'il ne distinguait pas de sa propre personne. Ce que Nabuchodonosor aimait dans Babylone, c'était surtout, en effet, le piédestal de sa propre grandeur. En contemplant son œuvre, il fut de nouveau hanté par la pensée de se donner comme un être élevé au-dessus des hommes, comme un dieu. Kuenen dit, sans rien comprendre au châtiment du roi de Babylone : « L'orgueil du souverain est donné comme le motif de sa punition » (p. 517). Evidemment, il y avait un péché d'orgueil, mais cet orgueil fut poussé à son paroxisme. Nabuchodonosor fut un de ces rois fastueux qui voulurent se faire adorer comme des dieux et contre lesquels le vrai Dieu s'éleva, pour des raisons spéciales, pendant la Captivité de son peuple. Ce roi avait dans ses antécédents (ch. III) une forte disposition à ce désordre intellectuel : il était saturé d'une pensée idolâtrique pour sa personne, d'une adoration de lui-même. La vue de Babylone surchauffait, à certains moments, les exaltations de ce sentiment produit par l'orgueil le plus monstrueux : il eut une poussée d'autolâtrie, il se crut transformé en Taureau divin.

31 (28). La parole était encore dans la bouche du roi : une voix descendit [h] du ciel : à toi, roi Nabuchodonosor, il est dit [i] : la royauté t'est enlevée [j] ;

[h] Descendit rapidement, se précipita, *nefal.* — [i] Littér. Ils te disent, = il t'est dit (Voy. verset 25 (22). — [j] Littér. A passé de toi. Le verbe araméen עֲדָה, signifie « aller, passer ; » et, avec מִן (de), s'en aller ; *aphal*, enlever, ôter. Le roi étant devenu fou, ne put plus gouverner et il perdit ainsi sa royauté.

Nabuchodonosor avait sans doute suivi pendant quelque temps le conseil de Daniel et l'exécution des menaces de Dieu avait été différée pendant un an. Mais le roi de Babylone ne persévéra pas dans la justice ; l'habitude prit le dessus ; il se laissa aller à l'orgueil en contemplant la magnificence de Babylone ; il consentit aux pensées autolâtriques qui le hantaient (cfr , sur cet immense orgueil, Isaïe XIV, 13 et 14), et il perdit, par sa vanité, le bien qu'il aurait conservé par l'humilité, qui n'est qu'une forme de la justice. La mesure de l'iniquité était dès lors remplie : Dieu frappa Nabuchodonosor et le réduisit à l'état d'un être dépourvu de raison, à l'état de brute.

32 (29). Et tu seras repoussé (du milieu) des hommes ;

ta demeure sera avec les animaux des champs; et t
mangeras de l'herbe comme les taureaux; et tu ser
mouillé par la rosée du ciel; et sept temps changero
sur toi; jusqu'à ce que tu comprennes que le Très-Ha
domine sur la royauté des hommes et qu'il la donne
qui il veut[k].

33 (30). Au même instant, la parole s'accomplit su
Nabuchodonosor: il fut repoussé des hommes; et il man
gea de l'herbe comme les taureaux; et son corps f
mouillé par la rosée du ciel; jusqu'à ce que sa chevelu
crût comme (la chevelure) des aigles[l]; et ses ongle
comme (les ongles) des oiseaux[m].

[k] Voyez le verset 25 (22). La catastrophe arriva brusque e
foudroyante. — [l] Son cheveu, *saharēh* (שַׂעְרֵהּ), collectivemen
« ses cheveux, » c'est-à-dire sa chevelure, son poil. L'expressio
« crût comme des aigles » implique un mot sous-entendu (*sēhar*
chevelure). Cette expression peut signifier que la chevelure d
Nabuchodonosor s'allongea et devint aussi touffue que le duve
ou que la plume des aigles. Il est possible que, dans l'état d
folie, les cheveux du malade soient devenus plus rudes et qu'il
aient donnés à la tête du roi une ressemblance avec la tête de
l'aigle royal, dont le sommet est garni de plumes acuminée
qui forment des aigrettes. Quoiqu'il en soit, le texte ne peu
pas être pris *sensu absoluto*, mais seulement *sensu comparativo*
Cahen traduit : « Comme les ailes des aigles. » Des cheveu
comme des ailes! Il pourrait se faire cependant que la longueu
de la chevelure ait donné à la tête de Nabuchodonosor comme une
apparence d'ailes. En tout cas, le texte ne dit en aucune faço
que les cheveux devinrent comme des plumes. Il fallait avoir une
bien forte dose d'imagination pour supposer que, d'après le text
de l'Edit, les cheveux et les poils de Nabuchodonosor furen
changés en plumes. — [l] Le mot *nišrin* qu'on traduit par « aigles »
est plus générique; il comprend diverses espèces de « vautours. »
On a dit que l'aigle chauve semble indiqué ici par la compa-
raison. D'après quelques manuscrits la chevelure de ce roi aurai
été comparée à la crinière d'un lion; Théodotion donne en effe
cette version : αἱ τρίχες αὐτοῦ ὡς λεόντων (ces cheveux comme de
lions, » comme (ceux) des lions). Il a lu, sans doute, *kikfîrîn*
(כְּפִיר, lionceau). Quoiqu'il en soit, le texte nous apprend que

Nabuchodonosor se fit remarquer, pendant sa folie, par l'épaisseur, la longueur, en un mot par l'originalité de la végétation pileuse qui lui couvrit le visage et le reste du corps. — [m] Et ses ongles (crûrent) comme (les ongles) des oiseaux. Il faut évidemment répéter ici le mot *tifrîn* (טִפְרִין). Cahen traduit : « comme des serres, » et voilà des ongles comme des serres ! D'autres traduisent : les ongles (de Nabuchodonosor) devinrent comme les griffes des oiseaux. » Avec ces façons de traduire, il est facile de transformer les mains et les pieds de Nabuchodonosor en serres ou en griffes. Mais il n'y a rien de tout cela dans le texte : les ongles ne deviennent pas comme des griffes, mais ils deviennent comme les ongles (des griffes ou des serres) des oiseaux. Les ongles de Nabuchodonosor s'allongèrent et se recourbèrent. Ce phénomène s'explique parfaitement. Au sujet des objections qu'a soulevées tout le récit relatif à la folie de Nabuchodonosor, voy. p. 331.

34 (31). Et au bout des jours[n], moi, Nabuchodonosor, je levai mes yeux vers le Ciel; et ma raison[o] me revint : je bénis le Très-Haut ; et je louai et glorifiai le Vivant de l'éternité, parce que sa domination est une domination éternelle, et (que) son règne (est, dure) avec génération et génération ;

[n] A la fin des jours que Dieu avait marqués pour la durée du châtiment, à la fin des « sept temps. » — [o] Ma raison (מַנְדַּע, raison, intelligence, connaissance) : l'usage de sa raison lui revint. Ce tableau nous représente Nabuchodonosor comme ayant eu divers moments de lucidité. Ce fut dans un de ces moments qu'il éleva son esprit et son cœur vers Celui qui vit éternellement. Cette prière, ce recours au Dieu Très-Haut fut le moment décisif que le souverain Maître de toutes choses avait fixé pour pardonner à l'orgueilleux monarque qui avait été si justement humilié. Nabuchodonosor obtint sa guérison dès qu'il reconnut la gravité des péchés par suite desquels il se trouvait dans cet état.

35 (32). Et tous les habitants de la terre sont comptés comme un néant[p] ; et il agit selon sa volonté sur l'armée des cieux[q] et (sur) les habitants de la terre ; et il n'est (personne) qui frappe sur sa main[r] et lui dise : « Que fais-tu[s] ?

[p] Sont comptés, estimés, considérés (devant lui) *comme non* (כְלָה, qui a le sens de כְּלָא, comme non). L'adverbe négatif *lo'* (non, ne pas, se prend ici pour le substantif « rien, néant. » — [q] L'armée des cieux, les forces, les puissances, les vertus célestes sont, tantôt les hiérarchies des anges et tantôt les forces physiques et chimiques qui régissent les astres (Cfr. Matthieu, XXIV, 29 : *virtutes cœlorum movebuntur*). — [r] Qui frappe sa main ou qui lui donne un coup pour en changer la direction et l'empêcher d'atteindre le but proposé. En araméen, le verbe מְחָא (frapper), construit avec בְּ, signifie « empêcher, lier, retenir, arrêter. » — [s] Pourquoi agis-tu ainsi ? (Cfr. Isaïe XL, 17 ; XLIII, 13). Il n'est personne qui puisse demander à Dieu les motifs de ce qu'il fait.

36 (33). En ce même temps ma raison m'était revenue [t]; et pour la gloire de ma royauté, mon honneur, ma splendeur me revint [u] ; mes conseillers [v] et mes grands m'ont recherché [x]; et j'ai été rétabli dans ma royauté [y]; et une puissance [z] supérieure me fut accordée [a].

[t] Nabuchodonosor insiste sur ce fait : il tient a rappeler qu'il a été rétabli dans son état d'homme ayant l'usage de la raison. Ce n'est peut-être pas du reste une simple répétition du verset 34 (31). La raison lui était revenue : il avait eu un moment lucide dont il avait profité pour s'humilier devant Dieu ; et la raison (la réflexion, la mémoire) lui revint complètement après son acte de foi et de repentir. — [u] Théodotion nous offre la traduction suivante qui n'est pas conforme au texte : καὶ ἡ μορφή μου ἐπέστρεψεν ἐπ' ἐμὲ ; que la Vulgate a rendue ainsi : *et figura mea reversa est ad me* (ma forme me fut rendue). Le traducteur grec avait sans doute imaginé une transformation de Nabuchodonosor en bête ; cette préoccupation le porta à trouver au verset 36 (33) une mention du retour du roi à sa forme première. Il a alors pris le mot *zîvî* (זִיוִי, ma splendeur de זִיו, éclat, splendeur ; au chap. V. 9, les couleurs (de la figure) comme signifiant « ma forme ; » et de la sorte, au lieu de « ma splendeur, » il a mis dans sa version « ma forme, ma figure. » Il a ainsi embrouillé tout ce passage, qui ne nous apprend en aucune façon que la forme humaine ait été rendue à Nabuchodonosor. L'Edit ne nous a pas appris précédemment que le roi l'eût perdue. Le texte nous a seulement appris que les cheveux et les ongles de Nabuchodonosor avaient poussé extraordinairement. Il ne fallut pas de

grands efforts pour les couper. Aussi n'est-on pas étonné que le roi n'ait pas mentionné ici cette transformation très accidentelle de sa physionomie. — [v] *Haddabraï* (voy. p. 299). — [x] *Demandé*, *tebaḥon* (יְבָעוֹן, de בְּעָה, il a prié, demandé, cherché). D'autres traduisent : « m'ont cherché. « Cette expression ne veut pas dire que Nabuchodonosor était perdu, qu'il courait avec les bêtes sauvages, au large, au loin. Mais il ne s'agit pas d'une recherche ou d'une chasse des grands après le roi. Ayant su que le roi était guéri, les grands l'ont réclamé, recherché : il se sont empressés de revenir à lui, et ils lui ont demandé de remonter sur le trône. — [y] Dans ma dignité royale. — [z] Puissance, magnificence, prop., grandeur (רְבוּ pour רְבוּת). — [a] Littér. Fut ajoutée à moi.

37 (34). Maintenant moi, Nabuchodonosor, je loue, j'exalte et je glorifie le Roi des cieux, parce que toutes ces œuvres sont vraies et toutes ses voies sont justes[b], et qu'il peut humilier ceux qui marchent dans l'orgueil[c].

[b] Litter. Toutes ses œuvres sont vérité et toutes ses voies sont justice. Tout ce que Dieu fait, est conforme à la vérité et à la justice. — [c] Ceux qui pensent ou agissent avec orgueil, ceux qui marchent dans les voies de l'orgueil, les superbes.

CHAPITRE V

FESTIN SACRILÈGE DE BALTHASAR ET PROPHÉTIE RELATIVE AU MEURTRE DE CE ROI ET A LA TRANSMISSION DE LA ROYAUTÉ A UN MÈDE ET A UN PERSE.

Sommaire. — Ce chapitre comprend l'épisode que l'on désigne par l'expression bien connue de « Festin de Balthasar. » Dans la description qu'il nous en donne, Daniel nous a transmis le souvenir d'un événement dramatique et grandiose qui se déroula, en 559, sur les bords de l'Euphrate. Balthasar, fils et successeur de Nabuchodonosor donne un grand festin à toute sa cour et profane, à cette occasion, les vases sacrés enlevés jadis au temple de Jérusalem. Mais à peine cette insulte, faite au Dieu Très-Haut, est-elle accomplie, que le roi fut en proie

à une torturante terreur : il vit des doigts, qui traçaient sur le mur des mots mystérieux, que les sages de Babylone ne parvinrent pas à déchiffrer. D'après le conseil de la reine-mère, Daniel dut intervenir. Après avoir rappelé au roi les châtiments que son père avait subis à cause de son orgueil, le prophète ajoute que, en punition du crime qu'il venait de commettre, une sentence venait d'être prononcée contre lui. L'inscription terrifiante annonce au roi la fin de son règne et des révolutions qui devaient s'accomplir dans l'empire chaldéen par l'action délétère d'un Mède et d'un Perse.

But de ce chapitre. — A travers les sujets si variés que Daniel aborde, le lecteur suit toujours la pensée maîtresse de l'écrivain. A l'insolent défi que Balthasar venait d'adresser au Dieu dont les vases sacrés étaient retenus captifs à Babylone, Jéhovah répond en attestant et en démontrant victorieusement qu'il est le Dieu unique, le Dieu qui vit seul dans l'Eternité. Dans le fantôme mystérieux qui a écrit l'arrêt que Daniel lut et interpréta, il faut reconnaître le Dieu devant lequel les dieux étrangers ne sont que de vains simulacres; dans ce doigt qui triomphe de la puissance humaine, il faut saluer la Justice invisible qui entre en scène et qui, supprimant Balthasar, fait intervenir dans les affaires de la Babylonie, un Mède et un Perse, deux dissolvants qui doivent faire disparaître la monarchie sémitique des Assyrio-Babyloniens. Cette intervention de Jéhovah devait attester de nouveau aux païens que le Dieu de Daniel est le seul vrai Dieu. D'un autre côté, le Dieu d'Israël donnait un signe de la fidélité qu'il gardait à l'égard de son peuple. Enfin l'accomplissement, à bref délai, des divers événements compris dans la prophétie de ce chapitre, nous montre que ce Daniel qui parle au nom de Dieu et qui épouvante Balthasar sur son trône, en lui prédisant le sort qui l'attend, n'est pas un imposteur, mais bien un envoyé de l'Eternel. Daniel interprétant le décret de l'apparition surnaturelle est de nouveau confirmé dans sa mission de prophète, d'homme inspiré par le Saint-Esprit. L'homme de Dieu est ainsi amené à espacer les supports des prophéties messianiques contenues dans les six derniers chapitres. Le Très-Haut a suffisamment montré, par des prophéties à courte échéance, que les prophéties messianiques, dont le terme est plus éloigné, auront aussi leur accomplissement.

Crime de Balthasar. — Le banquet royal avait un caractère religieux. Daniel l'indique suffisamment au quatrième verset.

Mais il ne s'attache pas à mettre trop en évidence le crime spécial du monarque chaldéen. C'est ainsi qu'il s'est abstenu de mettre en relief le personnage que représentait la statue érigée par Nabuchodonosor. Cependant, quoique s'exprimant avec discrétion, le prophète donne suffisamment à comprendre que Balthasar fêtait alors son apothéose : « Tu t'es élevé au-dessus du Seigneur des cieux » (vs. 23). Cette accusation nous montre ce que le crime commis dans le banquet avait de caractéristique. C'était une fête dans laquelle le roi s'offrait comme un idole à l'adoration de ses grands, de ses gentilshommes, de ses généraux, de ses magistrats et des gouverneurs des provinces de l'empire; c'était, en un mot, une réédition de la fête de la Dédicace décrite au ch. III.

Balthasar avait pris le nom d'Evilmérodach (Voy. *Introd.*, p. 372). Ce nom imprégné d'une pensée d'apothéose (voy. *Ib.*, pp. 372-409), indique que ce roi voulut passer pour le fils de Mérodach (*ablu, ha-vi-il*, fils; ou *Avil=Amil-Marduk*. — Homme de Mérodach). Ce Dieu jouait dans la mythologie chaldéenne un rôle de médiateur et d'intercesseur : il était chargé de calmer les dieux irrités contre les hommes et de « ramener les morts à la vie. » Or, à l'époque de la Captivité, les Babyloniens avaient été rendus attentifs à la supériorité du Dieu des Juifs par les édits de Nabuchodonosor, par les miracles de Daniel, par la délivrance des trois martyrs et par l'action des vrais serviteurs de Jéhovah. Il y eut aussi un réveil religieux relatif aux prophéties messianiques contenues dans les saintes Ecritures ; le nombre des prosélytes de la religion juive dut se multiplier. Evilmérodach qui avait eu des rapports avec le roi de Juda, Joachin ou Jéchonias, ne pouvait pas ignorer les espérances des Juifs au sujet du Messie qu'ils attendaient. Evil-mérodach-Balthasar voulut confisquer à son profit la réalisation des promesses dont la religion juive avait conservé le dépôt, et il pensa qu'il n'avait rien de mieux à faire que de se présenter comme un Messie : il voulut, comme « fils de Mérodach, » passer pour le Libérateur et Rédempteur dont la venue, dans la pensée des Juifs, devait être prochaine. Balthasar a voulu passer pour le Messie, pour l'Homme-Dieu : voilà son crime. En se proclamant Messie et Fils de Jéhovah, il pensa qu'il pouvait se servir des vases d'or qui avaient jadis été employés dans le temple de Jérusalem au culte de ce Dieu. Balthasar s'adora donc lui-même et associa à son propre culte le culte des dieux babyloniens, c'était sa fête et celle de tous les dieux de son Panthéon. Tous

ces dieux étaient déclarés supérieurs à Jéhovah et les vases de son Temple servaient à leur faire des libations sacriléges. Daniel n'énumère pas ce dieu nouveau parmi les dieux dont il blâme le culte, parce qu'il ne veut pas attaquer directement le roi et manquer au respect qu'il devait à l'autorité royale. Mais ce qu'il dira plus loin à Balthasar suffira pour lui faire comprendre son crime ; *intelligenti pauca*. Balthasar fut donc sous le coup de la Vindicte ou de la vraie Némésis divine, parce qu'il avait eu la témérité de s'identifier au Dieu-Messie, et qu'il avait prostitué au culte des créatures les vases sacrés, qui avaient été destinés au culte du Créateur. C'est pourquoi Daniel, se dressant terrible, et l'horreur du crime de ce roi dans les yeux, porta, au nom du Très-Haut, un blâme sévère sur certe profanation, qui combla la mesure des iniquités du roi et qui amena un châtiment éclatant et terrible.

Il va sans dire que la « critique moderne » n'a pas manqué de trouver étrange cette profanation des vases du temple de l'Eternel. Lengerke voit dans cet acte une preuve de l'inauthenticité du récit que nous en donne le livre de Daniel (*die gemeine Profanation der heiligen Gefässe*. — P. LXV et p. 244). D'après ce critique, si peu critique, le fait attesté par notre prophète est impossible, parce que « une profanation, si ignoble, d'objets destinés à un but religieux, que celle que le roi se permet ici (v. 3, 4, 23), eût été inouïe dans toute l'antiquité (*wäre im ganzen Altherthum unerhört gewesen*). Avec ça que Lengerke devait bien connaître « toute l'antiquité ! » Que savons-nous, en effet, du passé des empires de la Chaldée et de l'Assyrie, pour ne parler que de ceux-là ? Que savait-on surtout avant les découvertes assyriologiques, c'est-à-dire avant l'époque où ont écrit Lengerke et ses collègues en rationalisme, les Bertholdt, les Bleek, les Hitzig et les autres critiques de la première moitié de notre siècle.

Il nous semble que les anciens ont plus d'une fois profané les dieux des vaincus, qu'ils retenaient en captivité et qu'ils assujétissaient ainsi à leurs propres dieux (1). Comme les Juifs

(1) L'usage d'emporter et d'emprisonner les dieux des vaincus est signalé par l'Ange qui, au chap. XI, 8, de notre livre, dit, à propos de Ptolémée Evergète, vainqueur du roi de Syrie : « Il emmènera en Egypte leurs dieux captifs, leurs statues et leurs vases d'or et d'argent. » C'était un usage très ancien. Nous le retrouvons mentionné dans le récit qu'Assurbanipal fait d'une de ses guerres contre Ummanaldas, roi d'Elam. Voici dans quels termes le monarque

n'avait pas de statues de Jéhovah que l'on put abaisser et humilier devant les statues des dieux babyloniens, Balthasar ne put faire servir au culte de sa personne divinisée et de ses dieux que les vases sacrés du temple de Jérusalem. On ne voit pas sur quoi la critique se fonderait pour prétendre que toute l'antiquité se serait réfusée à offrir un exemple d'une si choquante profanation. On la comprend très bien lorsqu'on la considère au point de vue de la situation dans laquelle Balthasar s'est placé et dans le désir qu'il a de s'élever au-dessus de Jéhovah. On comprend aussi très bien cet acte odieux lorsqu'on veut ne pas oublier les sacrilèges abominables qui ont eu lieu dans des temps plus rapprochés de nous.

Les profanations que les prétendus réformés et les scélérats de 1793 ont faites des vases sacrés nous montrent, en effet, suffisamment que le fait attribué par Daniel à Balthasar a fort bien pu n'être pas une chose « inouïe » dans l'ancien paganisme. Pusey rappelle très bien, au sujet de la profanation reprochée au roi de Babylone, que l'on a vu, à l'époque de la réformation anglicane, les nappes des autels employées à orner les salons, à couvrir les tables et les lits de beaucoup de particuliers, tandis que les vases sacrés devinrent des coupes à boire (*many made carousing cups of the sacred chalices* — il renvoie à Heylyn : *Hist. of the reformation*, p. 134. *Hist. of Edward VI)*, et que les fonts-baptismaux furent changés en auges pour abreuver les chevaux.

assyrien énumère les objets sacrés qui faisaient partie de son butin, et se glorifie, en même temps, d'avoir brisé les dieux tutélaires des temples et des palais de son ennemi : « Susinaq (?) le dieu de leur oracle, qui demeure dans des bosquets, divinité dont personne n'avait vu l'image, Sumudu, Lagomar, Partikira, Ammanakasibar, Uduram et Sapak, dont les rois d'Elam adorent leur divinité (sic), Ragiba, Summugussara, Karsa, Kirsamas, Sudunu..... Ces dieux et ces déesses, avec leurs objets précieux, leurs richesses, leur mobilier et les prêtres et adorateurs, j'ai emmené en Assyrie. Trente-deux statues de rois faites d'argent, d'or, de bronze et d'albâtre, de Shushan, Madakta et Huradi, et une statue d'Ummanigas fils d'Umbadara, une statue d'Istarnanhundi, une statue de Halludus et une statue de Tammaritu, le dernier, qui par l'ordre d'Assur et d'Istar me firent leur soummission, j'emportai en Assyrie. Je brisai les lions ailés (*sedi*) et les taureaux (*alapi*) veillants sur le temple, de tout nom (de toute espèce). J'enlevai les taureaux ailés attachés aux portes des temples d'Elam ; jusqu'à ce qu'il n'y en eût plus ; je renversai ses dieux et ses déesses, je les emmenai en captivité » (*History of Assurbanipal*, Cylindre A. col. VI, 75-98, pp. 227-230).

Il pouvait se faire, d'ailleurs, que d'autres rois n'aient pas profané les vases du culte judaïque, et que Balthasar ait voulu le faire et l'ait fait. Ce roi pouvait avoir des motifs qui le portèrent à usurper le titre de Messie, de fils de Mérodach, et à vouloir, par suite, placer le Dieu des Juifs dans un rang inférieur à celui des dieux chaldéens. Nous connaissons déjà ces motifs et, à notre tour, nous sommes en droit de trouver fort étrange la réflexion suivante de Kuenen (*Hist. crit.*, II, p. 560) : « Ajoutons encore combien il est invraisemblable que Belsatzar ait profané, en aucune circonstance particulière, les vases sacrés du temple de Jérusalem, et que la chute de la monarchie ait été la conséquence de sa faute, qui en définitive n'eut été qu'un péché d'ignorance (ch. V : 2-4, 5, 22 svv.). » Ce critique ne motive par rien l'épithète d' « invraisemblable » qu'il accole à l'acte attribué par notre prophète à Balthasar. Il lui plaît d'appeler cette profanation « un péché d'ignorance : » employer les vases sacrés à des usages profanes pourrait ainsi n'être à ses yeux, qu'une peccadille sans importance. A notre point de vue, ce serait déjà fort criminel. Mais le but que se proposait le roi de Babylone aggravait encore étrangement sa faute : il voulait déclarer ses dieux supérieurs à Jéhovah ; insulter à ce Dieu en présence de ses dieux ; il voulait enfin faire servir les objets consacrés au Très-Haut à ses convoitises idolâtriques, en essayant d'incarner dans sa personne, Jéhovah, le Dieu du ciel. Il n'est pas vrai, du reste, que « la chute de la monarchie ait été la conséquence de cette faute. » Le texte nous dira que le crime de ce prince motiva sa mort, et par suite la perte de sa couronne. Mais la monarchie babylonienne, condamné à périr, dura encore vingt et un an.

Le miracle de l'inscription. — Il est très vrai, comme le reconnaît Lengerke, que l'apparition des doigts qui écrivent, sur le mur de la salle, des mots mystérieux, ne peut être expliquée que par un miracle. Mais un esprit en état de raisonner, comprend très bien qu'il n'y a rien d'impossible à ce que des doigts conduits par l'invisible main de Dieu, écrivent des lettres sur une muraille. Rien ne s'oppose à ce que le Tout-Puissant produise surnaturellement l'acte que Daniel nous a révélé. Seulement Lengerke trouve qu'un miracle eut été ici entièrement sans but (*völlig zwecklos*). Il compte, sans doute, pour rien, l'outrage fait au vrai Dieu et l'insolent défi qui lui est adressé. Ne voulant pas se faire une idée vraie du milieu et de l'époque où s'opéra le miracle, les rationalistes ne comprennent pas que le

temps de la Captivité était un temps exceptionnel et que les miracles avaient alors un but d'une souveraine importance : il fallait maintenir la confiance de l'humanité en la toute-puissance du Dieu d'Israël ; il fallait protester, tout particulièrement contre l'acte dont le roi de Babylone venait de se rendre coupable ; il fallait établir d'une façon incontestable l'autorité prophétique de Daniel, en prouvant à la nation élue et aux païens, que c'était un homme favorisé des révélations divines, et qu'ils devaient avoir une entière confiance dans les prophéties relatives aux cinq empires et dans la grande prophétie messianique du neuvième chapitre. Le miracle des doigts mus par la main invisible du Très-Haut n'était donc pas sans motifs.

Nature des caractères mystérieux. — Ce qui préoccupe Lengerke, c'est de savoir comment le miracle put s'agencer avec la nature des caractères de l'inscription. On peut admettre que l'inscription aurait été placée d'abord sous un faux jour ou que la main invisible aurait d'abord présenté les caractères dans un certain désordre et les aurait disposés en leur lieu et place, lorsque Daniel reçut l'inspiration qui lui permit de les lire et de les interpréter. Il n'y a rien là d'impossible : l'apparition des doigts fut un miracle et la main qui s'en servait a pu très bien déplacer d'une façon invisible ou faire mieux ressortir quelques-uns des caractères qu'elle avait tracés. Sans admettre, avec Calvin, que Dieu aveugla les Sages, afin qu'ils ne pussent pas lire ces mots fatidiques, on pourrait supposer que le Très-Haut permit que les caractères n'apparussent pas, d'abord, aussi distinctement qu'au moment où Daniel commença à les expliquer. Il n'est, d'ailleurs, nullement nécessaire de supposer que ces caractères possédaient en eux-mêmes un caractère surnaturel. Les lettres de l'inscription n'étaient pas inconnus des sages babyloniens : ces docteurs étaient en état de les lire, et ils purent avec le roi Balthasar lui-même, comparer l'explication, donnée par Daniel, avec les mots qu'il sut mettre en relief. Du récit de Daniel il découle très clairement que l'inscription était écrite en caractères connus des assistants, au moins des lettrés, des sages. Aussi ne s'expliquera-t-on pas que Reuss ait pu dire : « Il est certainement question de caractères étrangers à tout alphabet humain, » si l'on ne savait que ce critique prend pour certain tout ce qui se passe dans son imagination. Il est évident au contraire, que le roi et les sages ont pu lire et contrôler le texte que Daniel a épelé devant eux, et dont il leur a donné l'interprétation : il ne s'agit donc pas de caractères inconnus.

Quelques commentateurs ont pensé qu'il s'agissait d'un alphabet étranger qui aurait été inconnu aux sages. On a pensé aux caractères hébraïques, dits aujourd'hui samaritains, aux caractères phéniciens et on aurait pu s'adresser aussi à l'écriture hiéroglyphique ou à l'écriture démotique des Egyptiens. Mais il est à croire que, parmi les *ḥartummin* ou scribes sacrés qui se trouvaient parmi les devins du roi, il devait y en avoir qui connaissaient les diverses écritures usitées chez des peuples avec lesquels ils étaient en relations. Hengstenberg et Münter ont cru qu'il s'agissait d'une écriture araméenne secrète : mais, dans ce cas, l'explication de Daniel n'aurait pu être comprise qu'en supposant que les Sages chaldéens auraient connu cette écriture. De sorte que, après avoir beaucoup discuté sur la nature des caractères qui composaient cette inscription et qui la rendaient indéchiffrable, on a dû reconnaître qu'elle n'était pas écrite en caractères inconnus en Chaldée. Les mots dont elle se compose sont parfaitement sémitiques et on ne voit pas pourquoi ils n'auraient pas été écrits en caractères araméens, c'est-à-dire en caractères employés alors communément en Mésopotamie, et en Syrie. Rien n'indique qu'ils fussent écrits en assyrien archaïque ou en caractères que l'on trouve dans les inscriptions cunéiformes. Les mots sont en araméen, c'est-à-dire en langue vulgaire, à cette époque, à Babylone : les Sages la comprenaient et la parlaient. Seulement, dans l'inscription qui s'offrait à eux, ils ne purent, tout en connaissant chaque lettre, parvenir à les agencer de manière à en former des mots offrant un sens et une suite d'idées. On peut, en effet, admettre que ces mots ne se composant que de consonnes — les points voyelles n'ayant pas encore été inventés — les Sages n'ont pas su les vocaliser et qu'ils se sont vus ainsi dans l'impossibilité de les lire : ils ne savaient s'il fallait lire *mane*, *mina*, *meno*, *toqel*, *taqal*, etc. Il est vrai qu'ils auraient pu y mettre une ponctuation de fantaisie ; mais ils ne purent pas aboutir à une lecture qui donnât à l'inscription un sens intelligible. La répétition du mot *mene'* servit aussi peut-être à les dérouter.

Il a pu se faire, d'ailleurs, que l'inscription mystérieuse fut rédigée d'après un système d'écriture secrète. Du temps de Daniel, on connaissait des procédés de cryptographie que l'on peut s'expliquer par ceux qui sont en vogue de nos jours. Comme modèle de logogriphe curieux, on a donné naguère le suivant : *Pfsppnfpeggaufedjighrftvpvzfeggeig*. Ce cryptogramme qui semble indéchiffrable a été cependant très bien pénétré et expliqué.

Ceux qui s'occupent de l'art de découvrir le sens des dépêches chiffrées ont trouvé dans cet assemblage de lettres, en apparence incohérent et bizarre, le résultat que voici : « Personne ne peut lire votre dépêche. » Supposant que l'inscription qui fit le désespoir des Sages de Babylone était faite d'après des procédés analogues, des rabbins ont cru qu'elle était écrite suivant quelque système cabalistique. Le rabbin Nachman a supposé que les lettres avaient été permutées d'après la méthode dite אַתְ בַּשׁ (*aṭbaš*), comme par exemple dans le mot שֵׁשַׁךְ (Jérém. XXV, 26) qui représente le mot Babel. Selon d'autres docteurs juifs, il n'y aurait eu que les initiales des mots, comme dans le nom de Machabée (*mkbi*) qu'on croit composé des initiales d'un passage de l'Exode (XV, 11). Maldonat a admis cette explication, mais cette façon d'interpréter le texte tracé sur le mur, aurait, croyons-nous, porté difficilement la conviction dans les esprits. Le rabbin Menassé ben Israël a pensé que les lettres de l'inscription étaient disposées de haut en bas, comme dans le tableau que nous donnons ici :

ממתוס
ננקפי
אאלרן

De la sorte, les lettres ne devaient pas être lues selon la longueur (לארכה), mais selon la profondeur (לעמקן), comme s'exprime Abravanel. Le rabbin Cahen adopte ce sentiment et il ajoute : « Les sages de Babylone, lisant chaque ligne séparément, n'ont pu rien y comprendre. Mais Daniel lut la première ligne d'en haut en bas et il trouva מנא, *mna* ; la seconde ligne donne le même mot. Dans la troisième il trouva également en descendant תקל, *takal*, et en ressemblant les lettres des quatrième et cinquième lignes, il composa le mot ופרסין, *oupharsin*. » Il peut se faire aussi que les *ḥartummin*, qui ne devaient pas ignorer ce procédé, aient essayé de lire ce texte verticalement et qu'ils n'y aient pas mieux réussi que lorsqu'ils avaient fait des efforts pour le comprendre en le lisant horizontalement. Mentionnons encore l'opinion du rabbin Samuel, adoptée par Buxtorf, d'après laquelle les mots auraient été joints ensemble et n'auraient constitué qu'un mot... מנאמנא. On peut également très bien admettre une disposition anagrammatique des lettres et supposer par exemple que l'ordre en avait été renversé, de sorte que la première lettre se trouvait à la fin, comme il suit :

ניכרפולקתאנמאנמ. On peut donc croire que la main prophétique avait adopté l'un ou l'autre de ces procédés. Il a pu se faire ainsi que ce cryptogramme ait été obscur et que les Sages n'aient pu en découvrir la clef : il fallait un esprit d'analyse et d'induction qu'ils n'avaient pas, et que Daniel obtint par la sagacité surnaturelle que lui communiqua l'Esprit du Très-Haut. En d'autres termes, les mots écrits sur la muraille ont pu être plus ou moins difficiles à lire et à comprendre ; et, en outre, les Sages de Babylone avaient été rendus moralement incapables de les lire de façon à pouvoir en donner une interprétation probable. Daniel fut éclairé par une inspiration divine et son intervention dans la lecture et dans l'interprétation du texte araméen eut un caractère absolument surnaturel. Lorsque le prophète eût lu l'inscription, les assistants purent en suivre l'explication. S'il en eût été autrement, on aurait pu accuser Daniel d'avoir, d'après son imagination, composé le texte et le commentaire.

Historicité de ce cinquième chapitre. — Bertholdt a admis (p. 353) tous les faits racontés dans ce chapitre ; mais il lui plaît de supposer que l'inscription a été machinée, concertée, par quelque fonctionnaire fidèle et bien intentionnée, mais timide, qui a voulu sauver le roi, en le rendant attentif au danger que courait la ville (supposée bien à tort assiégée dans ce moment par Cyrus) ; ou par quelques traîtres, membres d'un parti qui s'était formé parmi les grands en faveur de Cyrus et des Médo-Perses, et qui voulaient, par l'inscription, annoncer l'heure décisive. Lengerke (p. 239) a évidemment raison de repousser ce procédé de son prédécesseur dans la carrière rationaliste, et c'est très justement qu'il trouve cette opinion complètement inconvenante (*völlig unpassend*). Mais il n'en a pas moins tort lui-même de vouloir transformer tout le récit en « fiction. » Le procédé, d'après lequel le miracle de l'inscription se réduirait à un tour d'adresse, à quelque supercherie, est insoutenable. Les amis du roi n'auraient eu aucun motif pour faire une pareille manifestation : ils l'auraient averti confidentiellement. D'ailleurs, ils n'auraient pas pu opérer le prodige des doigts qui marchent tout seuls et qui écrivent sur la paroi du mur. Des amis enfin n'auraient pas non plus tracé sur la muraille la sentence de mort du roi. Les ennemis du roi qui désiraient sa chute se seraient bien gardés de lui donner des soupçons, de le prémunir contre des attaques inattendues. Il n'y a donc pas eu dans cette manifestation de supercherie. Mais il ne suit pas de là que le récit, attestant un événement miraculeux, n'est qu'une fable, une ingénieuse

invention, imaginée tout simplement dans le but d'exalter Daniel et de moutrer le jugement du tyran, c'est-à-dire d'Antiochus Epiphane. Cette objection du critique rationaliste a été déjà discutée et réfutée dans l'*Introduction* (pp. 210-213 et 259.) Nous avons d'autant moins besoin d'y revenir que Lengerke ne formule que des assertions sans preuves et qu'il finit par reconnaître qu'il y a, au fond de ce récit du chap. V, un fait historique (*Der vorliegenden Darstellung liegt wirklich eine historische Thatsache unter.* — p. 204). Mais comme ce critique a, comme on sait, une vue rétrospective très nette des affaires de la Babylonie au Ve siècle avant notre ère, il prétend que ce fait est décrit « d'après une relation dénaturée et falsifiée » (*nach einen entstellten und verfälschten Berichte*), et que l'Auteur n'apparaît pas non plus, ici, comme un témoin oculaire et un connaisseur exact de l'histoire (*der Verf. erscheint auch hier nicht als Augenzeuge und genauer Kenner der Geschichte*). Voilà une accusation qui serait grave si elle était prouvée. Mais a-t-elle été motivée d'une façon quelconque? Pas le moins du monde. Lengerke et ses coopérateurs n'ont pu jamais qu'imputer à Daniel des erreurs qui sont uniquement celles qu'ils introduisent eux-mêmes dans son texte. Ainsi, pour prouver l'inauthenticité de ce chapitre, ils prétendent qu'il offre des détails invraissemblables et des contradictions : « Daniel ne vint pas avec les Mages (!) (vs. 7); il est inconnu du fils de Nabuchodonosor (vs. 13); ce fils n'était pas même de sa race (Lengerke suppose qu'il s'agit de Nabonid); il ne connaît pas l'histoire de son père (vs. 11 et ss., voy. vs. 22); la conduite bienveillante du roi à l'égard de Daniel qu'il récompense (vs. 30); l'inconséquence de celui qui refuse une récompense (vs. 17) et qui l'accepte (vs. 29); enfin l'impossibilité de mettre tous les événements décrits dans une seule et même nuit (vs. 29). » Mais nous verrons aisément, aux versets indiqués, que ces objections ne sont fondées que sur l'ignorance des criticistes, et qu'elles ne ressortent que de la fantaisie pure. Nous avons déjà vu dans l'*Introduction* (p. 358-504) que l'histoire des rois de Babylone (Balthasar et Darius le Mède) n'est ni défigurée ni faussée par l'auteur. Nous reviendrons sur toutes ces attaques et nous constaterons qu'il n'est pas un détail qui soit répréhensible, et que l'on ne peut établir sur rien le jugement d'après lequel l'auteur ne serait pas un témoin oculaire des faits et pourrait passer pour n'avoir pas été sérieusement informé à ce sujet. Ce récit est, au contraire, merveilleux par la vérité des détails, par la

couleur, par les plus petites circonstances, qui montrent l'accord du livre de notre prophète avec les mœurs et les coutumes de la Chaldée au temps de Balthasar. L'auteur représente le milieu où se sont passés les faits contés dans ce chapitre, le milieu vrai, tel que les archéologues l'ont restitué à force de patientes recherches. C'est la vie babylonienne prise sur le vif. En crayonnant d'un trait si puissant l'immortel tableau du festin de Balthasar, Daniel nous a transmis un récit, dans lequel tout concourt à prouver que ce n'est pas une fiction inventée à plaisir, mais un document historique qui reproduit la réalité même.

CHAPITRE V

1. Le roi Balthasar[a] fit un grand festin[b] à ses mille Grands[c] et devant les mille[d] il but[e] du vin[f].

[a] Nommé dans le texte araméen *Belš'žžr*, forme vulgaire, au temps de Daniel, de l'assyrio-babylonien archaïque *Bel-sar-užur*. A propos de ce nom qui diffère de celui qui avait été donné à Daniel, voy. *Introd.*, pp. 139. 144. — [b] *Festin* (לְחֶם) en hébreu, לְחֶם, nourriture, pain, *cujusvis generis cibus*; en arabe « chair. » — [c] Ce nombre de convives ne doit pas nous étonner. Les anciens étaient accoutumés à de grands festivals. Ctésias dit que le roi de Perse donnait à manger, tous les jours, à 15,000 hommes (Cfr. Esther, 1, 3). D'après Quinte-Curce, 10,000 hommes étaient présents à un banquet offert par Alexandre. Stace raconte (*Silvar.* IV, 2, 32) que Domitien ordonna un jour de placer ses hôtes à mille tables. Dans des temps plus rapprochés de nous, Henri III, roi d'Angleterre, convia six mille pauvres dans la grande salle de Westminster. — [d] *Devant les mille* (*laqabēl*, en face, vis-à-vis, devant). Le rabbin Joseph Iacchia croit que Balthasar a bu à la santé de chacun des mille et il est étonné d'une si prodigieuse capacité. En effet, ce serait très fort. Mais le texte ne dit pas que le roi ait porté des toast à chacun de ses convives. C'est encore contrairement au texte, que quelques critiques se sont imaginé que le roi buvait autant ou plus que mille : ils traduisent l'expression « devant les mille » de manière à lui faire signifier qu'il devançait, surpassait les mille Grands qui étaient au festin. Il n'est pas même dit qu'il but autant ou plus que chacun des mille. Le texte signifie tout simplement que le roi buvait en présence de ses convives. Il était

sans doute assis à une table séparée, mais de telle façon qu'il pouvait être vu et qu'il buvait en présence de ses invités. — [e]Il but. Le verbe *šaṭah* (שְׁתָה, il a bu) signifie souvent « boire d'une façon immodérée (Is. XXII; 13 Joel, I, 5; Amos, VI, 5; Prov. XXXI, 4). — [f] L'auteur de la Vulgate a traduit ce dernier membre de phrase de cette sorte : *et unusquisque secundum suam bibebat ætatem* (et chacun buvait selon son âge). Il a sans doute été influencé par un manuscrit inexact de la version de Théodotion, qui au lieu de χιλίων (des mille)´ portait ἡλικίων (âges). C'est l'opinion de Rosenmüller, et, elle nous paraît suffisante pour expliquer le contre sens de la Vulgate.

2. Excité par le vin[g], Balthasar commanda d'apporter[h] les vases d'or et d'argent que Nabuchodonosor, son père[i], avair enlevés au temple qui (avait été) à Jérusalem[j], afin que le roi, ses grands, ses femmes[k] et ses concubines bussent dans ces vases[l].

[g] *Excité, bithĕm* (בִּטְעֵם), de l'araméen טְעֵם (ordre, commandement; voy. III, 25). Ainsi, sur le commandement du vin, c'est-à-dire excité, conseillé, échauffé, animé par le vin. C'est ce qu'ont bien compris les LXX : ἐνυψούμενος ἀπὸ τοῦ οἴνου (exalté par le vin). Iarchi et Aben-Ezra ont également bien rendu ce mot : « Sur le conseil ou sur le commandement du vin, » *in mandato vini*. Théodotion s'est rattaché à une des significations du mot *teḥem* (goût, en hébreu), et a traduit : ἐν τῇ γεύσει τοῦ οἴνου (dans le goût du vin). Mais le texte n'indique pas seulement que le roi savourait le vin (*in gustu, in sapore vini*); il exprime de plus, que le roi était influencé par le vin. D'un autre côté la Vulgate (*jam temulentus*, déjà ivre) va trop loin : tout l'ensemble du chapitre montre suffisamment que la raison du roi n'avait pas encore tout-à-fait sombré dans l'ivresse. — [h] D'apporter, *lehayeṭayah*, infin. *aphel* de אֲתָא, venir. — [i] *Son père.* Il s'agit bien, en effet, de son propre père, le roi Nabuchodonosor. Maurer dit très justement à ce sujet : « Verum vs. 13 et 22, ita comparati sunt, ut אַב et בַּר vix aliter atque *proprie* accipi possint. » — [j] A propos de la profanation des vases sacrés et du crime de Balthasar, voy. p. 410. — [k] *Ses femmes*, *šĕglaṭĕh*, pluriel emphatique, avec le suffixe masculin de la troisième personne. Le mot *šegal* ne s'emploie que pour désigner la femme d'un roi : c'est un titre de femme distinct de celui de concubine. — [l] Littér.

Bussent dans eux, *veišṭûn behôn. Veištûn*, fut. *peal* de *šeṭa'* avec un *vav* conversif. Les convives buvaient dans les vases du temple de Jéhovah comme on boit dans des tasses ou dans des verres.

La présence des femmes au festin royal. — Bertholdt a voulu voir dans cette mention des femmes au festin, une preuve d'inauthenticité. Mais il ne prouve encore à ce sujet, que l'ignorance où il était des mœurs babyloniennes. On sait très bien d'après Quinte-Curce, « que les femmes n'assistaient pas seulement aux banquets, » mais que « lorsque les hôtes commençaient à être échauffés par le vin, elles se dépouillaient graduellement de leurs vêtements ; » et on n'ignore pas que « ce n'étaient pas seulement le fait des prostituées, mais des matrones » (*Nec meretricum hoc dedecus est, sed matronarum virginumque* (V, 1, 38). Les festins des Babyloniens étaient des orgies. On a dit que ce peuple se distingait en cela des Perses qui auraient gardé plus de retenue. Plutarque dit, il est vrai, qu'on loue les Perses parce qu'ils ne s'enivraient pas avec leurs femmes (μὴ ταῖς γαμεταῖς), mais seulement avec leurs concubines (ἀλλὰ ταῖς παλλακίσι. — *Sympos.*, I, 1). Macrobe adapte ce renseignement aux Parthes (VII, 1). Mais Justin dit que, même chez les Parthes, les femmes assistaient aux banquets. Quoiqu'il en soit, d'après Hérodote (V, 18), un envoyé perse dit à Amyntas, qu'il est d'usage chez eux de faire asseoir avec eux, dans leurs banquets, les femmes et les concubines (Τότε καὶ τὰς παλλακὰς καὶ τας κουριδίας γυναῖκας ἐσάγεσθαι παρέδρους). Amyntas répond que ce n'est pas la coutume des Grecs, mais pour plaire à son hôte, il adopte l'usage des Perses. Le livre d'Esther mentionne des fêtes qui durèrent longtemps et pendant lesquelles Assuérus invita le peuple de Suse, tandis que la reine faisait un festin aux femmes (I, 6, 9). Mais nous ne pensons pas que l'on puisse conclure de là que les femmes n'assistaient pas aux banquets avec les hommes. Il est vrai que la reine, mandée par le roi qui voulait « faire voir sa beauté à tous ses peuples, » refusa de venir dans la salle où étaient réunis les convives. Mais il est dit qu'elle dédaigna de venir et affecta de mépriser les ordres du roi (vs. 12) ; et c'est surtout le ton de sa réponse qui irrita le roi. Mais nous n'avons pas précisément à nous occuper des Perses et il nous a suffi de constater l'usage des Babyloniens pour comprendre, d'après le détail donné par Daniel, qu'il était bien informé. Il est vrai, du reste que, chez les Grecs, les femmes de mauvaise vie, seules, allaient banqueter avec les hommes. Il y avait donc une diffé-

rence à ce sujet entre les mœurs des Babyloniens et celles des Grecs. Il n'est pas probable que, au second siècle avant notre ère, un écrivain juif eût connu, en Palestine, cette particularité babylonienne. Nous voyons du moins que le traducteur des Septante, qui vivait à cette époque, est tellement dans l'ignorance de cet usage, qu'il omet le passage relatif à la présence des femmes du roi au festin de Balthasar ; et il omet ce passage à dessein, parce qu'il pense que se fait semblera incroyable à ses lecteurs.

3. Alors on apporta[m] les vases d'or qui avaient été enlevés au temple de la maison de Dieu à Jérusalem[n] ; et le roi, ses grands, ses femmes et ses concubines burent dans ces vases[o].

[m] Littér. : ils apportèrent... ; et plus loin ; ils enlevèrent ; ces verbes sont employés ici impersonnellement (Voy. II, 13). — [n] Au temple qui (était) la maison de Dieu... — [o] Littér. : burent dans eux. *'Ištiv*, troisième personne plurielle du futur *peal* avec א prosthétique (de *šeta'*).

4. Ils burent le vin et ils louèrent leurs dieux[p] d'or, d'argent, d'airain, de fer, de bois et de pierre[q].

[p] C'était l'usage, chez les anciens, de chanter, pendant les repas, les louanges des dieux ou des demi-dieux. Les Rhapsodes chantaient pendant et après les festins des peuplades de la Grèce. Cet usage était connu des Romains (*Enéid*. I, 7-35 ; VIII, 273 et ss.), des Gaulois et des Germains. Les Hébreux chantaient aussi dans leurs repas les louanges de Jéhovah comme par exemple, au repas de la Pâque. Naguère encore, d'après Cahen, ils chantaient, pendant leurs festins, des *ẓemiroṭ* (chants) du sabbat. — [q] On a retrouvé de nombreuses statues de ces dieux babyloniens. Il ne faut pas s'étonner que Daniel ne mentionne ni le culte du soleil, de la lune, etc., ni le culte des héros ou des rois divinisés. Dans la salle du festin, ces dieux étaient adorés dans leurs statues. Evilmérodach avait aussi, sans doute, placé sa propre statue au milieu des idoles qui recevaient alors son adoration et celle de ses convives.

5. Au même instant[r], apparurent[s] des doigts d'une main d'homme ; et ils écrivaient, vis-à-vis du candélabre[t]

sur l'enduit de chaux[u] du mur du palais du roi; et le roi voyait une extrémité de la main[v] qui écrivait.

[r] Au moment où les chants commençaient, ou, plutôt, au moment même où commença le crime de la profanation des vases sacrés. — [s] *Apparurent*. Littér. : sortirent (sous-ent. du mur) : des doigts apparaissaient sur le mur et ils traçaient des caractères. Le roi ne voyait que des doigts d'une main invisible. Au lieu du *qetib : nefaqû,* troisième personne du pluriel masculin du prétérit *peal* (*nefaq* qui a le sens de « sortir »), le *qerî* propose *nefaqah* pluriel féminin. Ces variantes sont dues au mot *'eżebeḥan* (doigts) qui est un substantif des deux genres en chaldéen. — [t] Candelabre, chandelier, lustre. Le mot *nebrašta'* ne se lit que dans ce passage de la Bible. Il se rattache à un mot arabe qui signifie « flambeau, lampe » et à une racine syriaque qui a le sens de « brûler, embraser ; » *ethpahal,* « il a été enflammé, il a lui. » C'était peut-être un lustre suspendu auprès du roi et qui lui permettait de voir les doigts mystérieux. — [u] *L'enduit gypseux,* le crépi. Théodotion traduit très bien *gîra'* (גִּירָא) par κονίαμα (enduit de chaux); et Rosenmüller définit exactement l'objet indiqué, en disant : *est tectorium e calce paratum.* Le mot hébreu גִּיר (chaux) avait pris le sens de *obductio parietis.* Du mot *gîra'* (chaux), on avait conclu que la salle du banquet devait être dans la cour du palais et non pas dans le bâtiment car, disait-on, le *dehors* était passé à la chaux et non pas le *dedans.* Mais on sait aujourd'hui que les murailles des palais des rois de Babylone et de Ninive étaient recouvertes d'un stuc, et que les Chaldéens tiraient un grand parti d'un enduit de chaux. C'est ce qu'a très bien constaté G. Perrot dans le passage suivant : « Les explorateurs sont unanimes à reconnaître qu'en Chaldée comme en Assyrie, la brique, cuite ou crue, ne se montrait jamais à nu; elle était toujours recouverte d'un enduit qui la protégeait contre les intempéries et qui en dissimulait la couleur naturelle (1). A Ninive, selon M. Place, cet endroit était formé d'un mélange intime de chaux cuite et de plâtre; on fabriquait ainsi une sorte de mastic blanc, qui adhérait très bien au mur d'argile (*Ninive,*

(1) Loftus, *Travels and researches,* p. 176. Layard, *Discoveries,* 529, 651. Botta, *Monument de Ninive,* t. V, p. 44. Perrot ajoute : « Dans le livre de Daniel, la main qui, pendant le festin de Balthasar, écrit les paroles menaçantes que le prophète expliquera, les traces sur l'enduit de la muraille. » (V. 5).

t. II, p. 77). Sa consistance particulière ne permettait pas de l'étendre au pinceau ; il a dû être appliqué à la truelle et à la planchette ; il formait un véritable crépissage. La couche était d'ailleurs assez mince ; elle ne dépassait jamais une épaisseur de trois ou quatre millimètres. Cependant, sa force de cohésion était telle, qu'il remplissait efficacement son rôle protecteur ; il a été souvent retrouvé en très bon état sur toutes les surfaces planes ou courbes, sur les murs des cours et des chambres, sur l'intrados des voûtes, partout enfin où le revêtement en pierre ne suppléait pas à ce stuccage... Il y a d'ailleurs lieu de croire que, le plus souvent, on ne se contentait pas de cette couche monochrome ; ce stuc blanc servait de fond général et de support aux autres couleurs. » (*Histoire. de l'art dans l'antiq.*, II, pp. 585, 286.

[v] *Une extrémité de la main*. Littér. : une partie (*fas*) de main, c'est-à-dire des doigts ; on a remarqué que dans un Targum (I Rois XVIII, 44), le mot פַּס (partie) était traduit par *kaf* (כַּף, creux, paume de la main), et on en a conclu que le roi voyait la paume de la main ou toute la main. Ce n'est pas le sens du texte. Comme il a été dit au commencement du verset, le roi ne voit que des doigts qui écrivent. Comme pour le miracle de la fournaise, la réponse à l'insolente et odieuse provocation de Balthasar ne se fit pas longtemps attendre. Ces doigts qui paraissent se mouvoir tout seuls sont animés par Celui qui intervient miraculeusement, dans ce monde, quand il lui plaît et qui, pendant la captivité de son peuple, a pris plus d'une fois en main la défense de sa religion. Malgré ces préjugés, Reuss a trouvé quelques mots d'éloges pour le tableau que Daniel retrace ici d'une façon si correcte et si précise. Le critique rationaliste n'a pas, toutefois, manqué de glisser, dans ce morceau, des fantaisies de son cru, des jugements ineptes sur les autres épisodes de notre livre, que nous ne croyons plus avoir besoin de relever. « Le miracle, dit-il, est d'autant plus grand, qu'on ne voit que l'extrémité du membre qui écrivait. L'apparition d'une personne entière aurait excité l'étonnement à un moindre degré, une explication naturelle restant possible. Du reste, de toutes les scènes que l'auteur a décrites jusqu'ici, celle-ci est la seule qui fasse honneur à son imagination. Elle n'a absolument rien de grotesque ; au contraire, elle est grandiose et poétique, et la peinture comme la poésie moderne ont pu s'emparer du sujet sans blesser le goût. »

6. Alors le roi[x] ! ses couleurs[y], sont changées pour

lui[z]; et les jointures[a] de ses reins se relâchèrent[b], et ses genoux se heurtèrent l'un contre l'autre[c].

[x] Le roi! *malka'*, nominatif absolu (Voy. I, 17; II, 30). — [y] *Ses couleurs.* Littér. : ses splendeurs, son éclat, *ẓîôhî*, de זִיו, éclat. — [z] *Sont changées sur lui*; *šenôhî*, troisième personne masc. plur. du prétérit *šena'* (il a changé) avec un pronom suffixe qui se rend par le datif. Le roi fut saisi d'effroi et les couleurs vives de son visage changèrent. En un mot, le visage de Balthasar, enflammé par le vin et par la joie, changea subitement et devint pâle. Homère emploie l'expression « vert de frayeur » (χλωρὸς ὑπαὶ δείους — *Iliad.* X, 376; XV, 4). Fr. Delitzsch a très bien remarqué que, chez les peuples de l'Orient, les passions violentes font pâlir le visage et lui donnent une couleur de vert jaunâtre. Sous leur teint bronzé, ces hommes émus deviennent pâles, verdâtres; et leur visage exprime la honte en prenant une couleur de safran. — [a] *Les jointures*, *qitrîn* (les nœuds); de קְטַר = hébreu קָשַׁר, il a lié (Cfr. vss. 12 et 16). — [b] *Se relâchèrent* (furent) déliés, *mišṭaraîn*, partic. *ithpaal* de שְׁרָא, il a délié, avec transposition du שׁ et du ת. Les reins sont regardés comme le siège de la force parce qu'ils supportent la partie supérieure du corps. Le roi éprouva un relâchement dans les jointures ou dans les liens des reins, de sorte qu'il se sentit sans force, sans vigueur et qu'il avait de la peine à se soutenir (Cfr. Psalm. LXVIII, 24; Ezéch. XXIX, 7). Cette expression signifie quelquefois un relâchement d'une autre sorte (*urina defluere*; Maldonat, Grotius), et il a pu se faire que, dans son effroi, le roi ait lâché son urine (Cfr. Ps. XV, 7; LXXII, 21). Ceci est nature, comme on dit aujourd'hui, et d'observation physiologique vraie. Quoiqu'il en soit, cette expression indique que le roi perdit, en un instant, tout son courage et qu'il sentit s'évanouir toute cette gaieté, toute cette confiance téméraire qu'il venait de déployer avec tant d'arrogance sous les yeux de sa cour. — [c] *L'un contre l'autre*. Littér. : celle-ci à celle-là; de *da'*, pronom démonstratif féminin qui se rapporte au subst. fém. *'arkûbah* (genou). Horace : *Et corde et genibus tremit* (*Od.*, I, 23, 8); Ovide : *Et subito genua intremuere timore* (*Metam.* II, 180).

7. Le roi cria[d] avec force pour qu'on introduisit[e] les *'ašfaîîa'*, les *Kasda'ey* et les *gazraîîa'*[f]; et le roi reprit et dit aux Sages de Babylone : que tout homme qui lira cette

écriture et m'en indiquera[h] l'explication, revêtira la pourpre[i]; sur son cou (sera) un collier d'or[j] et il dominera, troisième, dans le royaume[k].

[d] *Cria*. (était) criant *avec force* (Cfr. III, 4; IV, II). — [e] *Pour introduire*, *lehēḥalah*, inf. *aphel* de עֲלַל, il est entré. — [f] Les noms des classes des sages sont expliqués chap. I, 20; II, 2, 27. — [g] *Reprit*. Ici, עֲנָה ne signifie pas « répondant, » mais recommençant à parler, ouvrant la bouche. » Voy. ch. II, 20. — [h] *M'indiquera l'explication d'elle*, *yeḥaûûinnanî*, futur *aphel* de חֲוָה (dire, indiquer), avec suffixe. — [i] *Revêtira la pourpre*. En d'autres termes, il aura le privilège de porter un vêtement royal, réservé au roi. Les rois de Perse qui empruntèrent tant de choses aux rois Mèdes, Assyriens et Chaldéens, adoptèrent aussi leurs ornements royaux et princiers. Ils donnaient à ceux de leurs officiers qu'ils voulaient récompenser les mêmes marques d'honneur. La pourpre fut donc le vêtement ordinaire des rois de Perse et ils en accordaient l'usage aux princes de leur cour qui avaient mérité une haute distinction. Mardochée en fut revêtu (Esther, VIII, 15). Alexandre-le-Grand et ses successeurs prirent aussi la pourpre comme leur ornement distinctif et n'en accordèrent que rarement l'usage à d'autres. Le mot araméen *'argvana'* (אַרְגְּוָנָא), pourpre correspond à l'hébreu *'argaman* (אַרְגָּמָן) qui a signifié d'abord la pourpre, le coquillage. Il se rattache à l'hébreu רָגַם (*cumulavit, colores seu pigmenta induxit rei*). Le coquillage fut ainsi nommé parce qu'il est peint de diverses couleurs (Cfr. *raqam*, רָקַם, *pinxit figuris variisque coloribus*; mot qui a donné aux Français : *récamer*, aux Espagnols : *récamare*, et aux Italiens : *ricamare* : emprunts faits peut-être à l'arabe *raqam*, *pinxit figuris variisque coloribus*, en d'autres termes broder en relief, peindre à l'aiguille). On a donné ensuite ce nom aux étoffes teintes. L'araméen אַרְגְּוָן offre une substitution du ן au ם, qui se rencontre quelquefois. L'invention de la pourpre est regardée comme phénicienne, et la légende du chien à la gueule teinte de sang paraît fondée sur un fait réel. Aussi Gesenius repousse-t-il les étymologies persanes, et revendique-t-il pour le nom de la pourpre, mentionné par Daniel, une origine absolument sémitique. Lengerke qui veut une étymologie persane s'en rapporte à Bohlen. On pourrait tout aussi bien recourir au chinois. Mais ce sont là des niaiseries qu'il faut abandonner aux rationalistes.

[j] Collier ou chaîne, *hamnika'*. Le *h* (ה) préfixé n'est pas l'article : il est employé pour un א prosthétique. Pour l'étymologie sémitique de ce mot voyez l'*Introd.* p. 123. Le collier d'or était aussi une des plus grandes marques de distinction que les rois pussent donner à leurs sujets (Genèse, XLI, XLI, 42 ; Xénoph. *Anab.* liv. I, ch. 6 ; *Cyropéd.*, liv. I, ch. 3 ; liv. VIII, ch. 5 ; Esdras III, 6). Les Gaulois connaissaient aussi cet ornement le *torques* (Polyb., liv. II, ch. 31) que des archéologues modernes ont voulu, à tort, faire passer pour un ornement féminin. — [k] *Il dominera, troisième*, *dans le royaume*, c'est-à-dire : il sera le troisième personnage de l'Etat. La première place était occupée par le roi ; la seconde par la reine-mère, qui va bientôt apparaître, et la troisième, la place de premier ministre, serait accordée à celui qui lirait et interpréterait l'inscription mystérieuse. C. B. Michaelis a essayé, après Gabriel Sionita, de traduire ainsi : « il règnera sur le tiers de l'empire ; » mais il a reconnu que *šalat* ne se construit jamais qu'avec עַל sur ou avec בְּ (dans, sur), ce qui n'a lieu ni dans ce verset ni dans les versets 16, 29. De sorte que l'on ne peut pas traduire : « sur la troisième partie. » Les LXX (et on lui donnera la domination de la troisième partie ou d'un tiers du royaume), et Josèphe (que le roi donnera la troisième partie de sa propre puissance) n'ont pas bien saisi le sens du texte. Saint Jérôme admet deux explications : *Vel tertius post me erit, vel unus ex tribus principibus quos alibi* (VI, 2) τριστάτας *legimus*. Mais le texte que nous examinons ne dit pas que l'interprète sera un des trois grands officiers du roi. Le passage du chapitre sixième a trait à un arrangement administratif tout différent.

Les deux premières places réservées au roi et à la reine-mère. — De la promesse faite de donner la troisième place dans l'Etat à celui qui déchiffrerait l'inscription, quelques critiques ont voulu conclure qu'il y avait alors deux souverains dans le royaume. Mais il n'y a aucun motif de supposer que Balthasar avait un associé au trône ou qu'il n'était que le second dans le royaume. Il est bien le premier et le seul souverain, et, en promettant la troisième place, il agit d'une façon tout à fait indépendante. Mais il y avait une seconde place qui était occupée par la reine-mère, la fameuse Nitocris, qui va bientôt apparaître sur la scène. La reine-mère conservait toujours le titre de « reine d'honneur. » Aussi ceux qui ont songé à introduire ici le dernier roi de Babylone (Nabonid) et son fils ne nous offrent-ils rien de bien concluant, lorsqu'ils raisonnent ainsi qu'il suit :

« La promesse faite par Belshazzar à Daniel (*Dan.* ch. V, v. 16), s'il interprète les paroles mystérieuses, qu'il serait habillé de pourpre, qu'il porterait une chaîne d'or autour de son cou, qu'il aurait le *troisième rang* dans le royaume, prouve qu'il n'était pas lui-même le premier, et par conséquent qu'il n'était pas, *ipso facto*, roi et souverain. » (*Annal. de philos. chrét*, 1884, p. 400). Balthasar pouvait, en effet, être le premier, et avoir auprès de lui une personne qui occupait de droit le second rang, sa mère, la femme du grand Nabuchodonosor, qui participait encore aux affaires de l'Etat, et qui mourut dans les rangs de l'armée qu'elle opposa à Cyrus, dans les dernières années de Nabonid, son gendre.

8. Alors tous les Sages du roi entrèrent [l]; et ils ne purent lire l'écriture et en faire connaître l'interprétation au roi [m],

[l] (Furent) *entrants*, עָלִּין, partic. présent *peal* de *ḥalal*. Voy. ch, IV, 7 (3). — [m] Au sujet de ce cryptogramme que les Sages trouvèrent indéchiffrable, voy. p. 415. Les LXX se contentent de dire que les Sages ne purent pas interpréter l'inscription.

Le récit de Daniel est invraisemblable parce qu'il ne vint pas avec les Sages du roi. — Entre autres difficultés contre l'authenticité de ce chapitre, Lengerke signale, comme une invraissemblance, que Daniel ne se soit pas trouvé avec les « Mages » (*dass Daniel hier nicht mit den Magern erscheint*, p. LXV et p. 238). Voilà un obstacle qui peut arrêter la prétendue Critique, mais qu'il ne nous a pas été difficile de balayer (p. 142 et ss.). En ce qui concerne notre passage, quelques interprètes ont dit que Daniel était tombé en disgrâce. Hengstenberg a recours à un usage des Perses, d'après lequel, après la mort d'un roi, ses astrologues étaient destitués. Il est vrai que les astrologues et les médecins de ces rois orientaux étaient révoqués de leur emploi par le successeur : les premiers parce qu'ils n'avaient pas prédit la mort ; les seconds, parce qu'ils ne l'avaient pas empêchée (Cfr. Bähr, sur Ctésias ; Chardin, etc.). Hævernick pense que Daniel avait reçu un emploi moins considérable. Mais Lengerke trouve plus simple de ne voir ici qu'une ruse de l'Auteur. « Daniel, dit-il, n'apparaît pas tout de suite : c'est la même fiction qu'au chapitre II et IV ; il doit venir lorsque tout est dans une évidente nécessité (in augenscheinlicher Noth), afin que, par là, la personne et la prophétie qu'il

révèlera soient d'autant plus en relief. » Voilà une découverte qui ne fait guère honneur au critique rationaliste. Lengerke aurait pu voir facilement que Daniel serait arrivé au même résultat, si, étant dans la salle du festin et ayant laissé les « Mages » avouer leur déconvenu, il s'était avancé et avait immédiatement dévoilé le sens de l'inscription. Si la Critique avait voulu marcher droit devant elle, il ne lui en aurait coûté qu'un peu d'attention pour comprendre que Daniel ne s'est jamais donné comme étant du nombre des devins ordinaires du roi. De sorte qu'on s'explique très bien qu'il n'apparaisse jamais lorsque ces « sages » royaux et officiels sont convoqués (Cfr. II, 2; IV, 3). Daniel avait été promu dans l'ordre des « Sages » ou des lettrés chaldéens, mais il avait été délégué d'abord à un service de page dans le palais du roi (I, 19) et ensuite au gouvernement de la province de Babylone (II, 48). Le roi appelait, peut-être tous les jours, ses astrologues et ses devins. On connaît, en effet, au sujet des songes et des augures, les habitudes des souverains orientaux. Daniel laissait tous ces « Sages » s'occuper de leurs recherches superstitieuses. Quant à lui, il s'était attaché à la partie scientifique et sérieuse de l'enseignement des lettrés. Il n'apparaissait, pour interpréter des songes, que dans des cas graves, lorsque les « Sages » étaient dans l'embarras. Sous le règne de Balthasar, il pouvait bien n'être plus gouverneur de la province de Babylone, mais il avait sans doute conservé ces fonctions de chef des *ḥartummin*, des scribes officiels (vs. 11), et nous le voyons, l'année même de la mort de Balthasar, en mission à Suse, occupé d'affaires administratives ou politiques (VIII, 1, 27).

9. Alors le roi Balthasar fut véhémentement consterné, et ses couleurs furent changées sur lui [n]; et ses Grands furent épouvantés [o].

[n] Au verset sixième, il est dit que ses splendeurs (couleurs) avaient changé. Mais on comprend que le désappointement, la colère et le désespoir durent amener un autre changement de couleur du visage du roi. — [o] *Epouvantés*, rendus perplexes, *mišṭabbešîn*, partic. *ithpael* de *šebaš*. Rosenmüller remarque que çe verbe correspond, dans la paraphrase chaldaïque de Job (XL, 12), à l'hébreu שָׂרַג, il a tressé, enlacé. Les grands se trouvèrent dans une perturbation d'esprit qui les rendait très perplexes. Ce trouble des courtisans s'explique très bien : des événements extraordinaires étaient sans doute annoncés par l'apparition des doigts mystérieux ; et ces événements pouvaient amener des changements dans leur situation.

10. La Reine, en présence[p] des choses[q] du roi et de ses Grands, entra dans la salle du festin[r]; la Reine prit la parole[s] et dit : O roi, vis éternellement[t] ! que tes pensées ne te troublent pas, et que tes couleurs ne changent pas !

[p] En présence, en face, vis-à-vis de : c'est le sens de *laqabēl*. — [q] *Des choses* ou des paroles (מִלֵּי) du roi ; à la suite de toute cette affaire ; après avoir appris ce qui venait de se passer. — [r] *La maison du festin* : propr. la maison de la boisson (מִשְׁתְּיָא) et, par métonymie, du banquet (Cfr. le grec συμπόσιον, banquet, festin ; συμποσία, action de boire ensemble ; πόσις, action de boire, breuvage). La « maison, » c'est-à-dire la salle, la partie du palais où se célébrait la fête. — [s] *S'écria* (*ḥanaṭ*), voy. p. 151. La Vulgate traduit par : *et proloquens ait*. — [t] Voy. pour cette formule chap. II, 4.

La Reine est la reine-mère, la femme de Nabuchodonosor. — Au bruit de ce prodige et apprenant le trouble du roi, la reine vint dans la salle du festin. Il ne peut être ici question que de la reine-mère, puisque les femmes du roi ont été déjà mentionnées comme prenant part au banquet.

Evidemment, il s'agit, en effet, ici de la reine-mère, de la mère du roi, de la femme de Nabuchodonosor, qui avait porté pendant tout le règne de ce prince, le nom de « Reine : » de telle sorte que ce nom était comme attaché à sa personne et que l'on continuait à le lui donner par habitude, par politesse et par respect. Aussi, ne sommes-nous pas étonné de voir que celle qui, pour tout le monde, continuait à être appelée la reine, était très au courant de ce qui s'était passé sous le règne de Nabuchodonosor. Au vs. 12, elle dit : « le Roi, » et, par ce mot elle ne désigne pas le roi actuel, Balthasar, mais celui que pendant plus de quarante ans elle avait toujours appelé « le roi » et qui n'avait cessé de vivre que depuis deux ans et quelques mois. D'ailleurs, il suffit d'entendre parler la reine pour comprendre que c'est une mère qui s'adresse à son fils. Porphyre, cité par saint Jérôme, supposait que cette reine était l'épouse de Balthasar. Mais le texte nous apprend que les femmes du roi assistaient au festin (vs. 2), et le saint docteur reprend justement à ce sujet le critique mal avisé : *Evigilet ergo Porphyrius, qui eam Balthasaris somniatur uxorem, et illudit plus scire quam maritum.* Origène a très bien aussi vu qu'il s'agit de la mère de Balthasar. Josèphe en fait la

grand'mère de ce roi, et saint Jérôme dit qu'elle connaissait ainsi des faits que son fils ignorait : *Hanc Josephus aviam Balthasaris, Origenes matrem scribunt, unde et novit prœterita, que rex ignorabat*. Mais il n'est pas dit que ce roi ignorât les événements qui avaient eu lieu sous Nabuchodonosor. Il résulte seulement du texte que dans son affolement le roi ne pensa pas à Daniel. Josèphe n'a du reste songé à faire, de cette reine, une aïeule du roi, que parce qu'il a identifié Balthasar avec le dernier roi de Babylone qui, à son point de vue, ne pouvait être qu'un petit-fils de Nabuchodonosor. Dès lors, la reine qui apparaît et qui est bien la femme du grand roi chaldéen ne pouvait être que la grand'mère de Balthasar (confondu avec Nabonid). Mais l'historien juif s'est égaré à ce sujet dans le labyrinthe des écrivains grecs qu'il a consultés (Voy. *Introd.*, p. 362 et ss.). Balthasar est bien le propre fils de Nabuchodonosor. C'est bien l'épouse de ce roi, la fille de Cyaxare qui entre dans la salle du festin. Saint Ephrem et Théodoret en parlent aussi comme de la mère du roi. De nos jours, Jahn, Lengerke, Hitzig, Rosenmüller, Winer, Hengstenberg, Hævernick et d'autres ont pris parti contre Bertholdt, et se sont prononcés pour la reine-mère, non seulement parce qu'elle connaît le passé, mais aussi à cause du ton qu'elle prend en parlant au roi. Rosenmüller s'exprime ainsi : *Regina intelligenda videtur non Belschazaris uxor (nam Vs. 2 conjuges ejus convivio ipsi adfuisse dicuntur); sed Nebucadnezaris vidua. Narrat enim, Vs. 11, 12, de rebus cum Daniele sub Nebudcadnezaris regno gestis, quod facere vix quisquam melius noverat, quam Nebuchadnezaris vidua. Simili ratione Vs. 12* REX *vocatur non qui tunc temporis regnabat, sed Nebucadnezar ut tanto minus mirandum sit, si et vidua ejus hic* REGINA *dicitur*. Maurer fait ressortir un trait qui porte à conclure dans le même sens : *Regis* MATREM *intelligendam esse, ex eo quoque colligimus*, quod imperantis modo *loquitur cum rege*. Reuss reconnaît aussi le bien fondé de cette interprétation : « la reine-mère, la veuve de Nebukadneççar ; les reines (épouses actuelles) étaient déjà dans la salle. »

Remarquons aussi que d'après les usages toujours en vogue en Orient, la mère de Balthasar devait être tout particulièrement honorée par son fils. On sait que la femme de Nabuchodonosor, nommée Nitocris, par Hérodote, était douée d'une intelligence remarquable. Elle sut conserver une part du gouvernement et diriger des constructions, soutenir le moral de l'armée, même sous le règne de Nabonid, presque jusqu'au temps de la prise de

Babylone par Cyrus. On s'explique ainsi très bien qu'elle parle avec autorité à son fils Balthasar. Chez les Hébreux, la mère du roi était aussi très influente (Cfr. III Rois, XV, 13 ; IV Rois, XXIV, 12). Il en était de même chez les Perses (Cfr. Heeren, I, 1, p. 469) De grands honneurs sont aussi rendus, chez les Turcs, à la sultane *Validé* (prononciation turque du mot arabe *ouâlida*, qui a mis au monde). A l'avénement au trône d'un sultan, sa mère est conduite du vieux sérail au palais ; elle reçoit un apanage, et les dépenses de sa maison sont supportées par le trésor du prince. La sultane-mère jouit toujours d'un grand crédit. Aussi un mot ou un billet de sa part fait-il aisément fléchir sous ses volontés le vizir ou premier ministre, qui ne dispose de la plupart des charges qu'au gré de la mère du sultan. En Chine, comme aussi chez les Annamites, la reine-mère jouit d'une grande autorité. En 1886, dans l'Annam, la grande reine-mère, la mère de Tu-Duc qui exerçait sur son fils une autorité toute romaine, a encore une influence énorme sur les affaires du pays. Son petit-fils Dong-Khan s'agenouille devant cette vieille grand-mère comme devant une divinité. La mère de ce roi ou la seconde reine-mère est l'objet des mêmes respects.

11. Il est, dans ton royaume, un homme, qui a en lui l'esprit du Dieu saint[u] ; et, dans les jours de ton père, on trouva[v] en lui une lumière[x], une intelligence, une sagesse comme la sagesse des dieux ; et le roi Nabuchodonosor, ton père, l'a établi chef des *ḥartummîn*, des *'aššîn*, des *kasda'în*, des *gazrîn*[y] : ton père, ô roi[z],

[u] *Des 'Elahîn saints*. Voyez, au sujet de cette expression, la note du chapitre IV, 8 (5), (p. 382). La reine connaissait très bien le sens de l'expression *'Elahîn qaddišîn* dont on se servait pour désigner le Dieu de Daniel, le Dieu des Hébreux. — [v] *A été trouvé ; ithpeal* de *šekaḥ*. — [x] *Lumière, nahirû* (*û* pour *ût*) ; métaphore qui indique la faculté subjective de voir clair (perspicacité, lucidité de vue, discernement, intelligence). — [y] La reine a en vue le passage du chapitre II, 48. Pour ces noms de sages, Voyez I, 20 ; II, 2, 27. — [z] La reine insiste à la fin du verset : « ton père, ô roi ! » Cette répétition a une valeur intensive, emphatique. La reine veut frapper l'esprit de son fils, et elle tient à s'autoriser du nom de Nabuchodonosor. C'est comme si elle disait : ton père lui-même, si éclairé, si perspicace, cet es-

prit si distingué, cet homme supérieur, ton père en un mot, établi Daniel chef...

12. Parce qu'un esprit supérieur : la science et l'inte ligence de celui qui interprète les songes, qui expliq les énigmes et délie les nœuds [a], a été trouvé en lui, da ce Daniel, que le roi nomma Balthasar : maintenant q Daniel soit appelé ; et il indiquera l'interprétation [b].

[a] Littér.: de l'interprétant les songes, de l'expliquant les énigm (de celui qui découvre le sens des énigmes, des questions ca tieuses, des choses cachées, secrètes, mystérieuses), et du délia les nœuds (les choses pleines de nœuds, de difficultés) ou q donne la solution des questions qui enlacent l'esprit et le je tent dans l'anxiété. Le mot *qitrin* (nœuds), employé, vs. 6, e pris ici métaphoriquement. Cfr. Sénèque, *Œdip.* vs. 101 : *N dosa sortis verba ; et implexos dolos*, etc. — [b] La fin de ce ve set indique très bien que la Reine a conscience du rang éle et de l'autorité qu'elle possède. Elle se reconnaît parfaiteme le droit de donner, non pas seulement un avis, mais un ordr Il n'y a que la reine-mère qui put, auprès d'un souvera oriental, commander ainsi en présence du roi : « Maintena Daniel sera appelé » (*itqrey*, fut. *ithpeal* de קְרָא, il a cri proclamé) ; qu'il soit appelé, convoqué, requis ; « et il dira (*yehahavēh*, fut. *aphel* de חֲוָא, il a dit, il a indiqué), avec préformant.

13. Alors Daniel fut introduit [c] devant le roi ; le roi r prit et dit à Daniel : Toi-même Daniel [d], qui (es) des fi de la Transmigration de Juda [e], que [f] le roi mon père amenée de la Judée.

[c] *Fut introduit, huhal* ; c'est l'hophal employé à la place l'*ittaphal*, le passif de l'*aphel* : racine *halal*. — [d] Quelques-u traduisent ainsi : « Es-tu Daniel ? » Mais cette question n'e pas dans le texte. Rosenmüller en a fait l'observation en c termes : *Sunt qui per interrogationem reddant : tune es ille D niel ? Sed nihil obstat, quo minus tu es Daniel interpretem ut veteres interpretati sunt.* Aussi, voyons-nous que Daniel répond rien à ce sujet : la question ne lui avait pas été posé Les paroles de la reine avaient fait revenir, en partie, l'esprit c

roi de son trouble, et il n'avait pas eu beaucoup de peine à faire reparaître dans sa mémoire le souvenir de Daniel. En le voyant entrer, le prince semble lui dire : Oui, c'est toi Daniel ; je te reconnais : tu es le célèbre captif de la nation juive qui t'es distingué sous le règne de mon père. La Reine n'avait rien dit de la circonstance relative à la nationalité de Daniel ; et il est vrai que le nom hébraïque pouvait suffire pour la faire connaître au roi. Mais du moins on ne peut conclure du texte que le roi ne connaissait pas Daniel, puisqu'il lui demanda s'il était Daniel. Il peut, d'ailleurs, se faire que le roi, plus occupé de ses plaisirs que des affaires du royaume n'ait pas eu des rapports directs, très fréquents, avec l'homme de Dieu. A cette époque, Daniel n'avait probablement plus la charge d'intendant de la province de Babylone. Il avait cependant encore une situation importante dans l'Etat, et nous savons qu'il avait été envoyé en mission à Suse peu de temps avant la catastrophe qui amena la mort du fils de Nabuchodonosor (Ch. VIII, 2). Aussi voyons-nous que le prophète habitait encore le palais du roi et qu'on n'eut pas de peine à le trouver : il arriva assez tôt pour expliquer dans cette même nuit l'écriture qui était tracée sur le mur. Quant aux paroles de la reine (il est un homme...), on ne peut pas en conclure que le roi n'eût pas encore entendu parler de Daniel. Dans un moment où il est comme affolé par la vue des doigts d'un spectre invisible et terrible, le roi put fort bien ne pas songer à Daniel. Ayant, d'ailleurs, invité mille grands personnages de l'empire, il pouvait supposer que Daniel se trouvait avec eux, et que, par son silence, il se reconnaissait incapable de déchiffrer l'inscription. D'un autre côté, le roi n'avait-il pas des raisons pour ne pas appeler Daniel. Celui-ci n'avait-il pas été obligé quelquefois de contrarier l'héritier présomptif de la couronne ? Ne s'était-il rien passé pendant l'interrègne, amené par la maladie de Nabuchodonosor, qui portât le roi à n'appeler Daniel qu'à son corps défendant ? Nous l'ignorons, mais il suffit d'admettre que, dans son trouble, le roi Balthasar ne savait quel parti prendre, lorsque la reine vint l'encourager, en lui rappelant les qualités de Daniel. — [e] *Yehûd*, יְהוּד, nom araméen du pays de Juda ou de la Judée. — [f] La Vulgate traduit le pronom relatif דִּי par *quem* et le rattache au mot Daniel. Théodotion et le grec de Venise emploient le pronom féminin ἣς *(quam)* et le font rapporter, plus rationnellement, au mot transmigration (*galûta'*), qui précède immédiatement.

Prétendue contradiction à propos de Daniel connu. — L'inintelligence de ce verset a porté Lenge ser une contradiction entre ce qui est dit ici et les ave verset 13. Le critique commence d'abord par supposer est entièrement inconnu du roi » (*dass Daniel... völlig unbekannt ist.* — p LXV et 238). Il préten « au verset 11, Daniel est complètement étranger *Könige völlig fremd*), tandis que, au verset 13 le roi aussitôt de nouveau de lui et connaît sa nationalité *v. 13, erinnert er sich sogleich wieder und weis stammt*). Mais on a pu constater que cette préten diction repose sur une version inexacte du verset 1 commentateurs ont, il est vrai, mal traduit ce pa tenté ensuite d'expliquer leur propre erreur. Sain pensé que Balthasar était un enfant lorsque Daniel par la supériorité de son esprit prophétique. Théodo que, à cause de son impiété, Balthasar avait évité d'e relations avec Daniel. Partant de la même hypothès dit que « le motif pour lequel Daniel est inconn pas besoin d'être éclairé par diverses suppositions in (*durch allerlei künstliche Annahmen*), et que « le c livre se montre ici à nous, de nouveau, et tel qu'il a à partir du commencement. » On sait ce que Leng par cette caractéristique ou marque distinctive du nous n'avons pas besoin de chercher une explication ou artificieuse (*Künstliche*) de l'objection de Leng que Daniel était un inconnu pour le roi ; mais il n pas. Quel est, en effet, le texte qui nous apprend q ne connaissait pas Daniel et n'avait jamais enten lui ? On peut seulement conclure de notre passag dans ce moment de trouble, dans son affolement ne à notre prophète. A demi terrassé par l'orgie, ce d'abord incapable de réfléchir, de se souvenir. Sa trouble. C'est, du reste, en vertu d'une loi fondée s de l'esprit humain que, lorsqu'il est fortement pré objet, il est mal disposé pour penser à une autre. M role de la reine suffit ici pour remettre dans l'esprit ce qu'il savait de l'origine juive du prophète, et c appris au sujet de sa clairvoyance merveilleuse. Il y un fait psychologique qui se reproduit fréquem n'ignore qu'une circonstance suffit pour nous rap une série de pensées oubliées. C'est ainsi que Baltha

à son sens rassis, se souvint très bien du passé de Daniel et des merveilles qu'il avait opérées. Ajoutons enfin que, dans cette panique, les « Sages du roi, » eux-mêmes, sembleraient avoir perdu la tête et n'avoir pas pensé à Daniel. Il est toutefois plus probable qu'ils préférèrent n'avoir pas recours à lui, parce que le roi n'avait prononcé aucun châtiment contre eux, et que chacun d'eux avait encore l'espoir de découvrir le sens de l'inscription et de devenir le troisième dans l'Etat.

14. Et j'ai entendu (dire) de toi[g] que l'esprit des dieux[h] est en toi, et qu'une lumière, une intelligence, une sagesse extraordinaire a été trouvée en toi.

[g] *Sur toi*, sur ton compte. — [h] *L'esprit des dieux*. Balthasar n'a pas prêté son attention à la différence qu'il y a entre « l'esprit des *'Elahin* saints » (du Dieu saint) et l'esprit des dieux. » La suite de ce passage est expliquée au verset 11.

15. Et maintenant ont été introduits[i] devant moi (les) Sages, (les) *'ašfaîîa'*, afin qu'ils lisent cet écrit et m'en fassent connaître l'interprétation ; et ils n'ont pu m'indiquer l'interprétation de la chose.

[i] Ont été introduits, *huḥallû*, troisième personne hophal, au lieu de l'*ittaphal*

16. Et moi j'ai entendu dire de toi que tu peux[j] interpréter les choses obscures[k] et délier les nœuds ; maintenant si tu peux me lire l'écrit, et m'en faire connaître l'interprétation, tu revêtira la pourpre ; un collier d'or (sera) sur ton cou, et tu domineras, troisième, sur le royaume.

[j] Le *qeṭib* donnerait *tûkal* qui est l'*hophal* ; le *qeri* propose le futur *peal* : *ṭikkûl*, de יְכִל, il a pu. — [k] Littér. : interpréter les interprétations. C'est une manière de parler propre à l'hébreu et à l'araméen (combattre des combats, etc.), qui associent volontiers le substantif avec son verbe. La Vulgate traduit : *obscura interpretari*. Il s'agit en effet de la faculté d'interpréter des choses abstruses, difficiles, obscures. L'expression « les interprétations » signifie ici « les choses qui ont besoin d'être interprétées. » Pour le reste, voyez au verset 12.

17. Alors Daniel répondit et dit devant le roi : que tes

dons, ô roi, soient à toi[1] ! accorde tes honn
autre[m] ; toutefois, je lirai l'écrit au roi et je l
connaître l'interprétation.

[1] *Que... soient, lĕhĕvetan,* troisième personne du pl
du futur *peal* avec le *lamed* préfixe qui transforme
l'indicatif en impératif ou en subjonctif en élaguan
mantes du futur. Voy. II, 20 ; Que tes dons reste
garde-les. — [m] Honneurs, distinctions honorifiques,
Pour le singulier *nbizbah*, voyez, chap. II, 6.

[n] **Prétendue contradiction à propos du refus e tation de la récompense.** — On a dit que Daniel
qu'il accepta bientôt après, et qu'il y a là une co
Lengerke prétend, en effet, que « Daniel se contre
au verset 17, il décline fièrement (ou avec arrogan
compense, et, refuse les honneurs, tandis qu'au ve
accepte (*Daniel steht mit sich selbst im Widerspr
lehnt er jede Belohnung stolz ab, macht aber doch
die Annahme derselben keine Einwendung*). Reus
refus est naturel dans la position du prophète ; et o
de l'expliquer par le fait que Daniel, censé avoir dé
chiffré l'inscription, prévoyait qu'il risquait d'êtr
dans la catastrophe imminente. Cependant le récit
ceptation de ces distinctions de la part de Daniel ce
corde pas bien avec le début. » Ce critique reconn
que « l'apparente contradiction entre le refus de Da
est dit de la récompense qu'il reçut, n'est pas d'un
portance. » Mais nous irons plus loin et nous con
ment que l'apparence de contradiction repose, ell
une exagération de la pensée exprimée au verset
verset, Daniel ne refuse pas absolument les présent
serviteur de Dieu tient seulement à ce qu'on sache
lera pas en vue de la récompense promise : Que tes
meurent, ô roi ! Daniel n'agit ni pour l'argent
honneurs : il travaille pour un Maître qui lui a a
plus haut. Le prophète se contente donc de dire qu'
à faire ce que Balthasar demande, sans attendre
qu'il va prononcer aucune récompense humaine. Il
expliquer une inscription qui contient l'arrêt de mo
crilège ; et il veut montrer que s'il se rend au désir
impie, c'est parce que le moment est venu de parle
Très-Haut, dont le doigt apparaît dans le flamboi
fête.

18. Toi, ô roi[o]! le Dieu Très-Haut[p] donna à Nabuchodonosor, ton père, la royauté, la grandeur, la gloire et l'honneur[q].

[o] *Toi.* Daniel allait finir par annoncer au roi le châtiment qui lui était destiné. Mais il veut préparer ce prince et lui faire comprendre la justice du jugement de Dieu. Le prophète fait donc d'abord une courte description de la puissance de Nabuchodonosor et donc ainsi à comprendre à Balthasar qu'il n'égalait pas son père. Il lui rappelle ensuite que toute cette puissance s'effondra dès que l'orgueil se fut emparé du cœur de Nabuchodonosor. Remarquons aussi que Daniel s'adresse à Balthasar avec les égards qu'il doit à un roi, mais aussi avec l'autorité sévère d'un sage et d'un prophète de l'Eternel. — [p] *Le Dieu suprême*, *Deus summus*, *Elaha' ḥillaa'h* ou plutôt *ḥillatah*, forme emphatique de עִלָּי, supérieur. — [q] Pour l'intelligence du verset, voyez vss. 11, 37, 38.

19. Et à cause de la grandeur qu'Il lui avait donnée, tous les peuples, tribus et langues, craignaient et tremblaient[r] devant sa face : tuant qui il voulait et laissant vivre[s] qui il voulait; élevant[t] qui il voulait et abaissant[u] qui il voulait[v].

[r] *Za'eḥin*, se mouvant, tremblant, partic. *peal* de זוּעַ. — [s] Conservant en vie, vivifiant. Théodotion : καὶ οὓς ἐβούλετο αὐτὸς ἔτυπτεν, traduction que la Vulgate suit et exprime ainsi : *et quos volebat, percutiebat* (et il *frappait* ceux qu'il lui plaisait) Ces traducteurs ont regardé le mot מָחֵא comme un participe *peal* du verbe מְחָא (il a frappé). Mais divers manuscrits offrent un kamets et rattachent ce mot à חֲיָא (il a vécu), dont le participe *aphel* (מַחֵא) signifie « laissant vivre, conservant vivant. » C'est le sens qui est demandé par le contexte, le parallélisme et l'opposition avec קָטֵל (tuant) : *maḥē'*, vivifiant. — [t] *Exaltant*, particip. *aphel* de *rûm*. — [u] *Humiliant, mašfil*, participe *aphel*, de *šefal*. — [v] Le pouvoir arbitraire et despotique d'un souverain oriental est ici décrit brièvement et complètement en deux mots. Ce pouvoir absolu des rois de Babylone, n'était pas particulier à ces rois : on le retrouverait facilement dans l'histoire moderne, dans les rois à plusieurs têtes qu'on a appelés des « parlements, » etc. (Cfr. l'histoire d'Angleterre sous Henri VIII,

sous Elisabeth, Cromwell, etc., et en France sous la Convention, etc.).

20. Et lorsque son cœur se fut enflé [x] et que son esprit se fut endurci [y] pour agir insolemment [z], il fut précipité [a] du trône [b] de son royaume, et sa gloire lui fut ôtée [c].

[x] *S'étant enflé, rim,* particip. *peil* de *rûm.* — [y] *Se fut endurci,* affermi, *ṭiqfaṭ* ; de *ṭeqēf*, il est devenu fort. — [z] *Pour s'enorgueillir, lahazadah,* infin. *aphel* de זוד, il a agi avec insolence, avec arrogance. On sait que Nabuchodonosor avait poussé son orgueil jusqu'à se diviniser, jusqu'à vouloir usurper la place du Très-Haut. — [a] *Il fut précipité, hanḥaṭ,* troisième personne prétérit *hophal* au lieu de l'*ittaphal* araméen ; de *neḥaṭ*, il a descendu. — [b] Trône, *karsē'* = l'hébreu *kissē*, par épenthèse du *rēš*. — [c] Littér. : *ils enlevèrent* (locution impersonnelle : on enleva ; voy. II, 13, 18, 30) *de lui sa gloire* (sa dignité, sa royauté).

21. Et il fut chassé (de la société) des fils des hommes [d], et on ravala son cœur [e] avec les bêtes ; et son habitation fut avec les onagres [f] ; il mangea l'herbe comme les taureaux ; et son corps fut trempé par la rosée du ciel : jusqu'à ce qu'il reconnût que le Dieu Très-Haut est puissant sur la royauté des hommes, et qu'il y établit [g] qui il veut.

[d] Voyez ch. IV, 25 (22) et 32 (29). — [e] *On a posé, ravalé son cœur.* Le verbe שַׁוִּי, est la troisième personne singulière du prétérit *pael* de שְׁוָא. On se demande quel est le sujet de ce verbe. Le changement du cœur peut être attribué à Dieu comme cause efficiente et au roi comme cause coopérante (Voy. IV, 13, 22, 29). Il faut reconnaître ici, avec Maurer et Stuart, que la ponctuation du texte indique la troisième personne du pluriel שַׁוִּיו (ils ont posé, *posuerunt* = *positum est*). Le ו final aurait été rattaché au mot suivant (*vehim*) par une inadvertance des copistes. Mais dans la pensée de Daniel, ce pluriel pourrait fort bien se rapporter aux Veillants (Ch. IV, 14). Il faut, du reste, savoir aussi que le verbe שְׁוָה signifie « il a posé, » et « il a égalé ; il a été pareil, semblable. » Le cœur de Nabuchodonosor fut nivelé, ravalé et devint semblable à celui des animaux privés de raison. Le roi avait pris les goûts, les instincts des bêtes. — [f] *Avec les onagres.* Ce trait est ajouté au tableau qui a été donné au ch. IV,

32 (29). Daniel indique ici une espèce pour le genre : le mot « onagres » rappelle les *heivaṭ bara'*, les bêtes champêtres, agrestes. L'onagre (*asinus sylvestris*) n'est pas une bête fauve. Il peut être domestiqué; et il pouvait très bien s'en trouver dans le parc de Nabuchodonosor. D'après Capitolinus, l'empereur Gordien nourrissait, entre autres animaux rares, trente ânes sauvages. — [g] *Yehaqeym*, fut. *aphel* de *qûm*.

22. Et toi, Balthasar, son fils, tu n'a pas humilié ton cœur! Pourtant [h] tu savais tout cela [i];

[h] *Kol qebēl di*. Voy. p. 138. — [i] Après avoir rappelé l'exemple de Nabuchodonosor qui, s'étant orgueilleusement élevé contre Dieu, avait été si sévèrement puni, Daniel fait voir à Balthasar qu'il a été plus coupable que son père. Car, malgré qu'il connût le terrible châtiment subi par Nabuchodonosor, il avait été aussi orgueilleux que lui : il s'était élevé au-dessus du Dieu du ciel (verset suivant), en se vantant d'être le « fils de Mérodach, » c'est-à-dire en prenant, aux yeux de ses sujets, la place du Fils de Dieu, et se faisant ainsi adorer comme Dieu. C'est sans doute une des raisons qui ont porté Daniel à ne pas donner à ce roi le nom d'Evilmérodach. En lui accordant ce titre, le prophète eût paru reconnaître et approuver la tentative d'apothéose de Balthasar. C'était, en effet — ainsi que nous l'avons déjà indiqué — pour mieux fêter sa déification, et se donne comme supérieur à Jéhovah, que Balthasar venait de profaner les vases sacrés, qui avaient servi au culte du Dieu des cieux et de la terre dans le Temple de Jérusalem. Remarquons aussi que Daniel constate que Balthasar était au courant des faits qui avaient eu lieu sous le règne de Nabuchodonosor. Quelques critiques ont prétendu que Balthasar ne connaisseit pas l'histoire de ce règne, et ils en ont conclu que ce roi n'était qu'un petit-fils de Nabuchodonosor. Mais il est facile de voir qu'ils ont mal interprété les versets 18-22, et qu'ils en ont tiré une conclusion qui ne s'y trouve pas. Dans ces versets, Daniel rappelle au roi les événements mémorables et terribles qui avaient signalé le règne de son père; mais il ne ressort pas de là que Balthasar ignorât ces événements, le prophète les lui remet devant les yeux, pour lui montrer qu'il n'avait tenu aucun compte des avertissements du Ciel. Balthasar « savait tout cela; » il n'gnorait pas la maladie mentale de son père; il en a connu la cause; mais il n'a pas profité des leçons què lui donnaient cette humiliation et ce châtiment. Daniel re-

proche ainsi à ce prince son orgueilleuse présomption et l'insolent défi qu'il vient de porter à Celui qui avait si ostensiblement montré sa puissance sous le règne de Nabuchodonosor ; et il ajoute que le châtiment de Dieu va fondre sur le fils de ce roi : le Très-Haut va montrer aussi à Balthasar qu'il a un souverain pouvoir sur le royaume des hommes.

23. Et tu t'es élevé au-dessus[j] du Maître du ciel ; et les vases de sa Maison[k] ont été apportés[l] devant toi ; et toi, et tes Grands, tes femmes et tes concubines, vous y avez bu[m] du vin ; et vous avez loué des dieux d'argent et d'or, d'airain, de fer, de bois et de pierre, qui ne voient pas, qui n'entendent pas et qui ne connaissent pas ; et tu n'a pas glorifié[n] le Dieu qui tient ton souffle[o] dans sa main[p], et à qui[q] (appartiennent) toute tes voies[r].

[j] *Tu t'es élevé, hiṭromamṭa*, deuxième personne *ithpolel* de *rûm*. — *Au-dessus, sur* ; c'est le vrai sens, le sens fondamental de עַל. La Vulgate (*adversum dominatorem cœli* ..) ne nous semble pas faire ressortir suffisamment le crime dont s'est rendu coupable le roi de Babylone. — [k] *De sa maison*, c'est-à dire de son temple. — [l] *Ils ont apporté, attulerunt* (*ministri tui jussu tuo*), troisième personne plur. prét. *aphel* de אֲתָא ; ou impersonnellement : on a apporté ; Vulgate : *allata sunt*. — [m] Buvants (étant), *šaṭaîn*, partic. plur. de *šeṭah*, il a bu. — [n] Et tu n'a pas glorifié Dieu. Cette locution offre un hébraïsme qui porte notre pensée plus loin. La négation לָא a souvent une signification emphatique qui exprime le contraire de l'action indiquée par le verbe : tu l'as méprisé (*inhonorasti*), tu lui as manifesté ton dédain, tu l'as bravé (Cfr. *inhonoro*, je déshonore ; *inhonestus*, qui n'est pas honnête, malhonnête ; *inimicus*, etc.). — [o] *Ton souffle* (vital) ; la cause même de ce souffle : ta vie (le principe de vie), ton âme, que Dieu t'a donné, qu'il conserve et qu'il peut, à son gré, séparer du corps. — [p] *Dans sa main, bidēh*, en sa puissance. — [q] *Et à qui* (il faut répéter le pronom relatif דִּי qui est dans le membre de phrase précédent) *toutes tes voies à Lui*. Tous les chemins que nous pouvons prendre dans ce monde, soit pour atteindre un but temporel, soit pour arriver au véritable but de notre vie terrestre, appartiennent à Dieu et sont sous sa dépendance. Le succès de nos entreprises et toutes nos œuvres rentrent dans les combinaisons de la Providence. — [r] Voy. versets 2, 3, 4.

24. C'est pourquoi[s] de devant Lui[t] a été envoyée la partie de main[u]; et cette écriture a été tracée.

[s] Le mot *bĕ'dain* (alors) est un adverbe de temps qui, comme l'observe Rosenmüller, annonce, ici et dans d'autres passages, que ce qui vient d'être dit est un antécédent; et que ce qui va suivre est un conséquent, qui se rattache à l'antécédent comme l'effet à sa cause. Aussi, Théodotion a-t-il très bien rendu ce mot par διὰ τοῦτο ; et la Vulgate par : *idcirco* (c'est pourquoi). Cependant, on pourrait traduire *bĕ'd'ain* par « alors, » qui indique le moment où Balthasar a commis son crime. — [t] De (devant lui; Théod, ἐκ προσώπου αὐτοῦ (de sa face); Vulgate : *ab eo*. Cette expression signifie : d'auprès de Lui (a été envoyé, un être mystérieux dont le roi vit seulement les doigts), ou bien : de sa part, par son ordre furent produits des doigts auxquels il fit tracer les caractères qui jetèrent le roi et sa cour dans la plus grande consternation. — [u] *Partie (fassa') extrémité de la main.* Le sens de פַּס est expliqué au verset 5.

25. Et ceci est l'Ecriture qui a été tracée :
MENĒ', MENĒ' (compté), ṬEQĒL (pesé), Û-FARSIN (et briseurs)[v].

[v] Daniel va indiquer, au verset suivant, le sens terrible de ces paroles. Nous nous contenterons ici de faire remarquer une différence de ponctuation, qui a été introduite dans le texte, et nous donnerons ensuite l'interprétation du mot *u-farsin* qui reparaîtra plus loin sous la forme *farēs*. (D'après les règles de la grammaire, il aurait fallu ponctuer ces mots comme il suit : *Menē ṭeqil u-farsin* et mettre, au verset 28, *feris* au lieu de *ferēs*. Mais en mettant les points voyelles, les massorètes se sont seulement préoccupés de rendre uniforme la prononciation des deux derniers mots. Pour le même motif, au lieu de *farsin*, Théodotion et la Vulgate ont mis φαρὲς, *pharès*; et ils ont écrit et ponctué de la même manière le mot *ferēs* du verset 28. Rosenmüller observe très justement qu'ils n'ont pas agi ainsi par suite d'une erreur de copiste ou d'une variation du texte : « Non quod hic eodem modo legissent, uti vult Bertholdtus, sed ut lectoribus suis Chaldaismi ignaribus, secundum quem פַּרְסִין et פְּרֵס significatu non differunt, ut vidimus, vocum uniformitate consulerent. » C'est dans ce but que, adoptant une vocalisation particulière, Théodotion a mis en vogue la transcription grecque : Μάνη, θεκὲλ, φάρες, suivie par la Vulgate. S'en

tenant à la reproduction de l'idée générale, quelques critiq ont traduit ces mots par le prétérit et le présent de l'indica *Numeravit, numeravit, appendit, et dividunt* (Buxtorf : *Lexicon* mot תקל). Faisant aussi abstraction de la vocalisation indi par Daniel aux versets suivants, Josèphe a traduit ces mêmes par des substantifs : ἀριθμός, (nombre), σταθμός, (poids) et κλ (fragment), et saint Jérôme par : *Numerus, appensio, divisio.*

Sens de l'expression u-farsin. Nous n'avons pas à nous ar à la conjonction *û* qui signifie « et. » Mais le mot *farsin* e une étude particulière : il importe de ne pas le laisser p inaperçu et de le mettre plus sérieusement en lumière. Le פַּרְסִין peut être regardé comme un participe présent pluriel du verbe *feras*, פְּרַס, (il a brisé). Le sens fondamental, l'idée d nante exprimée par ce mot est l'idée de « briser, rompre » (hé פָּרַס, il a rompu, il a brisé, partagé, divisé ; פָּרַשׂ, il a br Il est difficile de voir pourquoi beaucoup d'interprètes se tentent de donner au verbe araméen le sens de « il a visé » (Théod. διῄρηται, Vulgate : *divisum est*). Ce mot a sur le sens de son équivalent hébreu (briser) : et il ne prend le de « diviser » que par la raison toute simple qu'une chose « sée » se partage, se fractionne, se divise (Cfr. Targum. II ; IV, 39). Gesenius reconnaît très bien, du reste, au verbe méen le sens de l'hébreu *faras* qu'il traduit par *fregit*. Ma traduit toutefois *farsin* par *dividentes* sc. sunt, dividunt. Ma voit aussi dans *faras* le sens réel de « briser : » Verbum ut hebr. פָּרַס est *fregit* in partes, *divisit*, velut panem. St a très bien compris aussi que le sens de « briser » doit maintenu, et qu'il ne s'agit pas d'une « division » de l'em entre les Mèdes et les Perses (*Brocken is the best meaning here*, e Il traduit donc *ferēs* par le latin *fractum*. On ne doit, en e donner ici au verbe « briser, » ni le sens de « partager, » n sens de « détruire. »

En lui-même, le mot *farsin* peut être considéré comme un ticipe pluriel actif : *Frangentes, dividentes* (sunt vel erunt). *Bible annotée* (de Neufchâtel) traduit très bien ce mot par « seurs. » Mais le traducteur altère le sens du verset 28, e paraphrasant ainsi : « Tu as été *pesé* et livré aux briseurs ; reconnaît d'ailleurs lui-même plus loin que c'est « la royau qui « a été brisée. » On sait, d'un autre côté, que le parti pluriel actif se prend souvent pour la forme impersonnelle ac ou pour un passif (ils ont brisé ; on a brisé ; cfr. *Vobis dici* pour *dicitur*, (III. 4 ; *te trudentes* (erunt) pour *truderis* (IV, 25

est vrai qu'on objecte que, dans ce cas, il faudrait que *farsin* fut écrit avec un *kamets*, פָּרְסִין, et non pas avec un *patach*. Mais on trouve dans le livre de Daniel des exemples de cette ponctuation (ch. III, 16 ; IV, 16), et on sait que dans les paraphrases chaldaïques ces deux points voyelles se mettent indifféremment sous la première radicale du participe présent pluriel de la forme *peal*. Par conséquent rien ne s'oppose à ce que *farsin* se traduise par « briseurs, diviseurs. »

Mais d'un autre côté, *farsin* peut être regardé comme un substantif pluriel de פְּרַס (hébreu פֶּרֶס) qui signifie : « brisements, brisure, brèches, divisions, désunions, fragments. » Bertholdt est de cet avis (p. 389) et Lengerke n'a donné aucune raison qui empêche de traduire ce mot par : « portiones, segmenta, κλάσματα, μερισμοὶ, p. 261). Stuart a pu très bien soutenir avec raison que ce nom prend la forme d'un nom pluriel et signifie *divisions. brèches* (In v. 25, the word takes de form of a noun plural, i. e, *divisions, breaches*). Keil pense que *farsin* « doit se prendre pour un substantif, pour le pluriel de פְּרַס équivalent de l'hébreu פֶּרֶס (cfr. Zach. XI, 16) et ayant le sens de « mettre en pièces, fragments. » Il est employé dans ce sens en hébreu (Lévit XI, 41 ; Isaïe, LVIII, 7 ; Ps. LXVIII, 32). Josèphe traduit *farsin* par κλάσμα (débris, fragment ; mais il aurait dû tenir compte du pluriel et traduire par κλάσματα (fractionnements). Lengerke trouve, avec raison, que la traduction qui donne à la racine פְּרַס le sens de « diviser, partager, » est inexacte (*unpassend*), et il dit qu'il faut conserver à ce verbe sonsens propre qui est celui de פְּרַץ (il a brisé, il a fait une brèche ; il a détruit). Mais il n'a pas saisi la nuance qu'indique ce mot ; et il traduit *farsin* par *Stürzende* (précipitants, ruinants, faisant tomber) et par *Persende* (persisants), comme comprenant une allusion aux noms des Perses. Gesenius a très bien constaté, en effet, que *feras* n'a pas, par lui-même, le sens de « précipiter » et de « renverser : » *Rumpendi* et *dejiciendi* potestas (*stürzen*), quam adhibet C. a Lengerke, idoneo fundamento caret : licet eam (שְׁבַר) probet etiam Pseudosaadias.

En définitive le mot *farsin* se rattache à une racine qui a le sens de « briser ; » et il annonce des « briseurs » qui seront spécifiés plus loin, et des « brisures, » des « brèches, » des « fractures » qui seront faites à la royauté chaldéenne. Il est vrai, d'ailleurs que le mot *farsin* peut aussi se traduire par « Perses. » Seulement divers commentateurs ont eu le tort de joindre à l'explication de ce mot des paraphrases que rien ne motive.

Cornelius à Lapide expose ainsi ce sentiment : *Upharsin verti potest* : 1° Et dividentes, 2° *Et Persæ : pharsin enim sunt Persæ* q. d. *Persæ instant tibi, ó Balthasar, qui cum Medis divident regnum tuum* (*in Dan. hic*). De son côté, Grotius dit : *Est autem in illo* Pharsin *duplex significatio* : nam *abruptum* significat et *ipsos* Persas, *qui abruperunt* (*in Dan. hic*). Mais le mot *farsin* ne nous apprend pas que « les Perses arrivent, et que joints aux Mèdes, ils partagent le royaume, » il ne faut pas aller plus loin que le texte : il désigne « briseurs, » et il met en relief les « Perses. » Pour mieux faire ressortir cette signification du mot *farsin*, Maurer le traduit par *Partientes*, et il motive ainsi le choix de cette expression : Quod autem participio plurali activo, non sing. passivo, usus est scriptor, ratio esse videtur, quod ita alluditur nomini *Persarum*, פָּרְסִין (quod nos tangere quodammodo studuimus vocabulo *Partientes*), qua ipsa de causa etiam Pathach vocalis usus esse videtur... Mais il renverse lui-même cette allégation, en ajoutant : Quanquam Participium plurale Pe. et alibi haud raro reperitur קָטְלִין... Ce commentateur aurait mieux reproduit l'allusion du texte en employant le mot : *Frangentes*. D'un autre côté, le pluriel n'était aucunement nécessaire pour exprimer une allusion aux Perses. Au verset 28, le singulier *ferēs* nous offre tout aussi bien la même paronomase. Evidemment, c'est avec intention que le pluriel *farsin* a été mis au verset 25. Mais ce n'est pas uniquement pour mettre ce mot en rapport avec celui des Perses. Reuss qui ne s'explique pas ce pluriel, n'a pas même eu la pensée qu'il était motivé par le sens du mot et par les « divisions » qui sont prédites. Il se contente de dire : « Comme il n'y a pas lieu de douter de l'authenticité de cette singulière tournure, bien qu'elle ne soit pas reproduite dans l'explication, il faudra y voir une allusion intentionnelle au nom propre (Perses). » Mais cette « tournure » qui n'est pas du tout « singulière » a surtout pour but de mettre sous les yeux de Balthasar et de sa cour un participe ou un substantif pluriel ayant un sens indépendant du nom propre des Perses : il s'agissait de « briseurs » ou de « brisements, » et il n'est pas dit qu'ils dussent être opérés par les seuls Perses. Plus loin les Mèdes sont aussi mentionnés, et cependant il n'y a pas eu dans les mots de l'inscription une allusion à leur nom. Hævernick a, il est vrai, cherché à motiver la mise en évidence des Perses par l'importance qu'ils avaient acquise (ou qu'ils devaient acquérir) dans l'association médo-perse. De son côté, Lengerke a prétendu qu'il fallait chercher le motif de l'absence d'allusion au nom des Mèdes en ce que

l'auteur n'avait trouvé aucun mot convenable qui put offrir un jeu de mots avec le nom de ce peuple (*Der Grund ist darin zu suchen, dass er für die Anspielung des Namens der Meder kein passendes Wort fand.* — p. 265). Mais il n'eut pas été difficile de trouver dans le verbe מָדַד (il a mesuré) une allusion au nom des Mèdes. On lit dans Isaïe (LXV, 7) : « Je mesurerai (*maddôṭi*) ou, en d'autres termes : « Je proportionnerai (aux crimes) une peine dans votre sein » Le Lévitique (XIX, 35) défend de tromper » en mesures (longues), *bam-middah* (ἐν μέτροις), en poids et en mesures (creuses). » La racine *madad* a aussi des dérivés (*middah*, *mindah*, mesure; tribut, c'est-à-dire objet mesuré, fixé, que chaque citoyen doit payer) dans l'araméen biblique (Esdr. IV, 20; VI, 8; IV, 13; VII. 24). On trouve aussi *madôn* avec le sens de « mesuré. » D'un autre côté, Dieu est regardé comme le Mesureur de toutes choses (Cfr. Habac., III, 6). Il eut donc été très facile de se servir du verbe « mesurer » au lieu du verbe « peser » et de dire : « Tu as été mesuré et tu n'a pas eu la taille voulue, exigée par l'Eternel ; » ou encore : cette profanation a comblé la mesure (1). On ne peut donc motiver l'emploi du pluriel en disant qu'il a pour but de montrer un rapport entre un mot de l'inscription et le nom des Perses. Ce rapport s'y trouve, sans doute, mais il ne doit pas faire oublier la signification réelle du mot *farsîn*. Le Mède s'offre aussi à l'esprit de Daniel et le prophète ne se met pas en frais pour chercher une allusion au nom du peuple mède. Les assonances et l'harmonie des mots ne préoccupent ici que secondairement l'Inspirateur de l'inscription; et il aurait pu se servir aussi bien de *farsîn* et de *ferês* pour désigner un Grec ou un Egyptien que pour indiquer un Perse. Il suit donc de ces observations que l'allusion du mot

(1) Abravanel a pensé que le sens תקל (libravit, appendit) donna à Daniel l'idée de מדד (dimensus est) qui dénote les Mèdes, dont le nom dérive de ce verbe. Que cette étymologie soit vraie ou non, c'est ce que nous n'avons pas à rechercher ici. Mais on voit très bien que, en employant le verbe *madad*, Daniel aurait pu, par un mot à double entente, faire apparaître, par voie de paronomasie, une signification appropriée à la personne d'origine médique que la prophétie a en vue. Remarquons, d'ailleurs, que la racine *madad*, a donné le subst. arabe *meudd*, qui désigne une mesure pour les céréales (Cfr. μόδιος, *modius;* muid), définie ainsi par le *Qamûs :* « Plein les deux mains d'un homme de moyenne taille, lorsqu'il les emplit en les *étendant*, d'où est venue à cette mesure le nom de *meudd*... Le pluriel est *amdad*, *médadah* et *médad*. » « Le *meudd* du prophète (Mahomet) contient soixante-quinze mille grains » (*El Bakry*, p. 151).

farsin au nom des Perses n'est que secondaire. C'est, d'ailleurs, la conclusion qu'indique le contexte en nous apprenant lui-même qu'il ne faut pas négliger le sens réel de *farsin* envisagé comme nom commun. C'est pour montrer qu'il faut tenir compte de cette signification que Daniel l'a maintenue et attestée de nouveau au verset 28 (*ferēs* : ta royauté a été *brisée*). Ce pluriel a, en effet, pour objet des événements d'une importance considérable, qui dominent toute l'interprétation de cette prophétie et qui projettent sur elle une vive lumière.

26. Voici l'interprétation de la chose : *Menē'* (compté) : [x] Dieu a compté (*mena'*) ton règne [y]; et l'a terminé [z].

[x] *Menē'* (מְנֵא, nombré, compté), participe *pĕil* ou passif de מְנָא, en hébreu מָנָה, il a compté. A propos de ce verbe, J.-D. Michaelis dit : מָנָה, *numeravit, destinavit Deus, secuit. Ponunt Hebræi Arabesque in primis de Dei destinatione, providentia, fato* (Suppl. ad Lexicon, n° 1419). Eichhorn interprète aussi ce mot de la même façon : *In primis destinavit, numeravit Deus; nam Arabibus* מנה *de decretis divinis, et fatis frequentatur* (*Addition.* ad Lexic. Simon.). Mais le contexte indique très bien qu'on peut laisser ici, à ce mot, le sens général de « il a compté, nombré, mesuré. » Ch. D. Michaelis a ponctué ainsi מְנָא מְנֵא, c'est-à-dire « le Compteur (Dieu) a compté. » Théodotion et la Vulgate offrent les transcriptions μανὴ et *mane,* comme s'ils avaient lu מָנֵא (le compteur, celui qui compte) (a compté). Ces traducteurs n'expriment, d'ailleurs, ce mot qu'une fois. Mais dans le texte qui reproduit l'inscription murale, ce mot est répété et on y lit deux fois : *menē menē ;* sans doute, pour plus d'emphase, pour donner plus de force à l'expression, pour attirer plus vivement l'attention et frapper l'esprit du roi et de toute sa cour. Ce redoublement du mot est destiné à rendre l'expression de la menace plus certaine : il indique aussi qu'il s'agit d'un décret absolu, imminent et irrévocable, qui vise la fin du règne et la fin de la vie (*ejusdem vocis geminationem facere ad majorem rei certitudinem*). — [y] *Il a compté ton règne* ou ta royauté, les jours de ton règne, les jours fixés pour ton règne; les années qu'il t'avait accordées et pendant lesquelles tu devais rester sur le trône. Il n'est aucunement question du règne ou de la royauté des Chaldéens. — [z] Et il a déclaré que la durée de ton règne était arrivée à son terme ; que ton règne est fini : *ḥašlmah* (*aphel* avec suffixe fémin.) de שְׁלַם (il a achevé, il a fini, il a mis fin, il a terminé, accompli).

27. *Ṭeqēl* (pesé)[a] : tu as été pesé dans la balance[b] ; et tu as été trouvé manquant (de poids)[c].

[a] Le mot *ṭeqēl* (pesé, *libratus, trutinatus, appensus in statera*) est un participe *peil* ou passif (pour תְּקִיל), de תְּקַל = שְׁקַל, il a pesé, (*ponderavit, trutinavit, appendit in statera*). *Ṭeqēl* est employé ici par suite de la vocalisation irrégulière donnée à ce verbe par les Massorètes, au verset 25. — [b] Le mot *ṭeqīlṭa'* (tu as été pesé) est la seconde personne du préterit passif dérivant du participe *peil.* Dieu ta examiné dans la balance de la justice. Cette comparaison est tirée de l'usage des anciens qui pesaient les monnaies et rejetaient celles qui n'avaient pas le poids voulu. Balthasar a été pesé dans une balance invisible, mais infaillible, comme une pièce de monnaie, et il n'a pas eu le poids voulu, le plateau de la balance n'a pas été en sa faveur. Voyez, au sujet de cette comparaison, Job. XXXI, 6 ; Virgile, *Eneide* XII. Perse parle ainsi d'un juge intègre : *Scis etenim justum gemina suspendere lance Ancipitis libræ.* — [c] Manquant (de poids). Le mot araméen *ḥassir* (חַסִּיר) signifie « manquant » (hébreu חָסֵר, il a manqué de (quelque chose) ; il a été privé de). Ainsi, Balthasar a été pesé et il n'a pas eu le poids légal. L'inscription venue du ciel lui dit clairement : Tes œuvres n'ont pas eu le poids, le mérite voulus ; tu n'offre pas la quantité (de bonnes actions) exigée (tu es trop léger) ; Vulgate : *inventus es minus habens*) : tu es rejeté comme un faux argent, comme une fausse monnaie, comme un métal inutile (Cfr. Jérémie VI, 30). Pesé dans la balance du Très-Haut, Balthasar n'a pas été trouvé au titre du sanctuaire éternel. Le mot *ṭeqēl,* paraît offrir aussi une allusion à l'hébreu *qalal* (être léger, vil, méprisable). On pourrait voir dans ce mot la seconde personne du futur *niphal* de ce verbe. Dans ce verset, *ṭeqēl* est accompagné d'un *athnach*, accent qui indique quelquefois la fin d'une sentence ou une pause, mais qui est aussi employé comme trait-d'union. Cet accent n'indique pas ici que la phrase est coupée et, en quelque sorte, terminée ; il est destiné à faire voir que *ṭeqēl* ne forme pas, par lui-même, dans notre passage, un sens complet, et qu'il faut lier ce participe avec ce qui suit, avec l'explication qu'en donne Daniel. C'est comme s'il y avait *ṭeqēl* (signifie...). Nous avons indiqué ce sens par deux points. Les Massorètes auraient dû mettre aussi un *athnach* au mot *menē.*

28. *Ferēs* (brisé, divisé)[d] : ta royauté[e] a été brisée[f] te

et elle a été donnée à Mède (Mèdes) et à Perse (Perses)[g].

[d] *Ferēs* (פְּרֵס), pour *feris*, est un participe *peil* ou passif singulier du verbe araméen פְּרַס. Ce participe correspond au mot *farsin* de l'inscription (vs. 25) et il offre au fond le même sens. On se demande pourquoi Daniel emploie ici un singulier au lieu du pluriel dont il va donner l'explication. Quelques critiques ont pensé que le choix de *ferēs* a pour but d'établir une paronomase entre ce mot et le mot *Faras* (פָּרָס, Perse, Perses), qui est à la fin du verset. Mais l'allusion eut tout aussi bien existé avec le pluriel *farsin*. D'autres érudits ont supposé que l'auteur a voulu suivre l'analogie des sons de ce singulier avec *teqēl* et *menē*. C'est trop rapetisser la prophétie et l'explication qu'en donne Daniel. Les critiques portent, en effet, beaucoup trop ici leur attention sur l'allusion qu'offre le mot *ferēs* : ils sont trop occupés de l'assonance qu'il offre avec le nom des Perses. Stuart dit que « l'assonance régne sur le tout » (*Assonance* reigns throughout the whole). Mais c'est dans l'imagination des critiques qu'elle prend une trop grande place. Elle leur fait perdre de vue le sens du mot *ferēs*, et ils passent trop lestement sur la révélation relative aux « brisures, aux divisions » qui menaçaient la royauté chaldéenne. Daniel emploie ici le singulier, parce que *feris* (brisé) forme comme une phrase à part (tu es brisé) et vise directement et en premier lieu, celui qui a été pesé et dont les années du règne sont finies. Si le prophète ne dit rien de la forme plurielle (*farsin*) du verset 25, c'est parce qu'il va indiquer ces « briseurs » d'une manière plus précise. — [e] *Ta royauté, malkoutak*. Le substantif araméen מַלְכוּתָא, signifie règne, royaume, domination royale, dignité royale, royauté. Ce mot a aussi le sens de « dynastie ou plutôt de race royale » (Cfr., le règne des Chaldéens, Dan. IX, 1 ; le règne des Perses, Dan. X, 13 ; le règne des Grecs, Dan. XI, 2). Ce n'est plus seulement le roi qui est ici en cause ; c'est de sa royauté, du sort de sa couronne, qu'il est question dans ce passage. Sans doute, ce « brisement » intéresse au plus haut degré le roi Balthasar, mais il est considéré comme n'existant déjà plus. La question qui se pose est celle-ci « Que va devenir la royauté ? » C'est, en effet, la dignité royale que la prophétie a en vue, et non le « royaume » qui ne fut pas brisé. C'est ce que Lengerke a bien constaté, en disant qu'il est plutôt question ici du gouvernement ou de la domination que du royaume (*Da v. 27. Persönlich vom Belschazar die Rede ist, so nimmt man* מלכותא *hier besser f. Regierung, als f. Reich*). Hitzig a

aussi très bien vu que Daniel dit : « ta royauté ; » et non pas « ton royaume » (*dein Könighkum*, nicht *dein Königreich*, p. 85, 86). En effet, il ne s'agit pas ici d'une division du royaume babylonien, mais de la dynastie chaldéenne qui fut brisée, d'abord par l'avénement de Darius le Mède, puis par le meurtre de son fils, suivi de l'élévation au trône de Nabonid, et finalement par la conquête de Cyrus le Perse. — [f] *A été brisée*, *ferisat* ; *et donnée*, *vihibat*, participes féminins *peil*. — [g] *Au Mède et au Perse ;* littér. : à Mède et à Perse. Mais les mots *Madai* et *Faras* sont regardés comme étant à la fois individuels (un Mède, un Perse) et ethniques (les Mèdes, les Perses). Rosenmüller traduit ainsi ce verset : *Divisum est regnum tuum et datum est Medo et Persæ* ; puis il a ajouté : *Medo* significatur Darius Medus de quo mox. vs. 31. IX, 1, *Persa* vero Cyrus, VI, 28. X, 1 ; Stuart, littér. : *To the Mede and Persian, singular and generic, as often everywhere ;* Maurer : *Partitum est regnum tuum et datum est Medo et Persæ.* Le texte nous permet, en effet, de prendre les mots *Madai* et *Faras* dans les deux sens : 1° Le singulier nous apprend qu'un Mède et un Perse seront les instruments dont Dieu se servira pour « briser » la royauté de Balthasar et la dynastie chaldéenne. Aussi voyons-nous que ce chapitre se termine en nous montrant Darius le Mède venant immédiatement après Balthasar (dont le titre de roi des Chaldéens est rappelé) (vs. 30) ; et Cyrus indiqué comme se trouvant encore dans le lointain (vs. 31).

2° Si l'on veut supposer que *Madai* et *Faras* sont des noms ethniques — ils le sont souvent, en effet, quoiqu'ils n'offrent pas le signe de la pluralité — on n'aboutira pas à un résultat opposé à celui que nous venons d'indiquer. La prophétie nous apprend alors que le Mède et le Perse n'opèreront pas seuls les révolutions qui se produiront à Babylone. Nos recherches nous ont montré que Darius était entouré de Mèdes (voy. *Introd.*, p. 435-442), et Daniel nous dépeint très bien, dans le chapitre VI, les agissements de ce parti mède à Babylone. Tout le monde sait d'ailleurs, que Cyrus était à la tête d'une nombreuse armée lorsqu'il acheva de briser la « royauté » des Chaldéens et qu'il s'empara du sceptre de leurs rois.

29. Alors [h] Balthasar ordonna : et Daniel fut revêtu [i] de pourpre ; et un collier d'or (fut) sur son cou ; et on proclama [j] à son sujet [k] qu'il serait [l] commandant, troisième, dans le royaume [m].

[h] *Alors*, aussitôt, sur le champ, pendant la nuit et en présence de toute la cour et des officiers réunis dans la salle du festin, Daniel fut proclamé premier ministre du roi de Babylone, — [i] *Et ils vêtirent, halbišû,* troisième personne plurielle prét. *aphel*, dont le sujet serait sous-entendu (les serviteurs); en prenant cette expression impersonnellement, nous pouvons la traduire passivement (Daniel fut vêtu). — [j] *On proclama, ils proclamèrent, ḥakerizû*, troisième personne prét. *aphel* ; passivement : Daniel fut proclamé). Le verbe *Karoza'* (= Κηρύσσειν, crier, proclamer ; cfr. כָּרוֹז = Κῆρυξ, héraut, crieur public. Voy. chap. III, 4, indique que les hérauts du roi proclamèrent l'élévation de Daniel, qui devint ainsi le troisième personnage du royaume. — [k] Littér. Sur lui. — [l] *Lĕhĕvĕ'*, voy. p. 151. — [m] Pour le reste, voy. vs. 16.

L'exécution de la promesse royale vainement attaquée par les rationalistes. — On est étonné que Balthasar ait tenu sa promesse et qu'il ait accepté de la bouche de Daniel une prédiction d'aussi mauvais augure. Lengerke trouve une preuve d'inauthenticité dans « cette conduite bienveillante de Balthasar à l'égard de Daniel » (*das gütige Betragen des Belschazar gegen den Daniel,* p. LXV ; 240). « Il n'est pas croyable, dit-il, qu'un homme comme Belschazar ait non seulement écouté patiemment (*geduldig angehört*) la funeste prophétie de Daniel, mais qu'il l'ait encore récompensé pour cela. » La chose se comprend cependant sans beaucoup de peine. Le roi avait solennellement promis la récompense ; et les critiques ne nous disent pas comment il aurait pu la refuser. Il vit que Daniel avait lu l'inscription et que tous les assistants la lisaient maintenant et la comprenaient. Daniel avait donc fait ce que le roi lui avait demandé. Quelque foudroyante que fût la déclaration du prophète Balthasar se vit dans la nécessité de tenir sa parole et de faire honneur à l'engagement qu'il avait pris. Le roi ne pensait pas d'ailleurs que le dénouement dût arriver à une aussi brève échéance ; il espérait aussi sans doute que ce cauchemar horrible pourrait être conjuré. En tous cas, ce prince, était loin de supposer qu'une partie de la prophétie allait s'accomplir dans la nuit même.

Ce seul trait, relatif à la récompense de Daniel, serait, en effet, déjà suffisant par lui-même pour faire comprendre que, d'après ce prophète, les Médo-Perses n'assiégeaient pas alors Babylone. S'il avait voulu tenir compte de la date que Daniel indique pour le festin du fils de Nabuchodonosor, Lengerke n'aurait pas dit qu'il eut été absurde(*ungereimt*) de le récompenser

(*zum dritten Herscher im Reiche, ausrufen zu lassen*), puisque l'inscription annonçait la prompte ruine du royaume (*da die Schrift den schleunigen Untergang desselben verkündete*). Car, où ce critique a-t-il vu que, d'après l'inscription et l'interprétation qu'en donna Daniel, la *ruine du royaume* (il n'est question que de la royauté qui allait être ôtée à Balthasar) devait être prompte, accélérée (*schleunig*). La prophétie ne détermine pas l'époque où auront lieu les événements prédits. Seulement, nous apprenons, par la suite du récit, qu'une partie des événements prédits s'accomplit, la nuit même, et peu de temps après que Daniel eut été récompensé par Balthasar. Mais ni le roi, ni la plupart des assistants ne s'attendaient à une catastrophe si subite. Daniel lui-même pouvait très bien n'avoir pas reçu une révélation à ce sujet : quelques événements futurs lui avaient été dévoilés, mais il ne savait ni le jour ni le commencement de leur accomplissement. Rien ne faisait supposer au roi que le danger fût imminent. Il n'était pas en guerre avec les Mèdes, et les Perses étaient encore une agglomération de tribus presque inconnues dans l'histoire. Ainsi, il put croire, comme l'observe saint Jérôme, que l'accomplissement de la prophétie n'aurait lieu que plus tard : *Mirum non est, si Balthasar audiens tristia, solverit præmium quod pollicitus est. Aut enim longo post tempore credidit ventura quæ dixerat, aut dum Dei prophetam honorat, sperat se veniam consecuturum* (ad h. l.). Lorsqu'on sait que la prophétie du chap. V eut lieu vingt-un ans avant la prise de Babylone par Cyrus, on n'est pas étonné de voir que Balthasar, récompensant Daniel, selon sa promesse, fit du voyant d'Israël, la troisième personne de son royaume ou, en d'autres termes, lui donna un rang après le roi et la reine-mère.

Ce simple exposé des faits suffit pour réfuter ceux qui prétendent que le roi aurait dû s'irriter contre le prophète, se livrer à quelques violences : « Un tyran (?), tel que Balthasar, n'aurait pas permis que Daniel le menaçât ainsi des jugements de Dieu, et ne l'aurait pas récompensé. » Les hommes qui parlent ainsi ne tiennent aucun compte de la réalité ; ils ne se font pas une idée sérieuse de ce qui dut se passer alors dans la salle du festin ; ils ne comprennent pas que le roi se trouva alors nécessairement abattu, terrassé. Balthasar ressentait, en effet, dans ce moment, la *vis imperativa* de l'Auteur de l'inscription ; il subissait l'ascendant gigantesque d'un acteur terrible. Le roi se savait comme un esclave de la puissance qui dompte les hommes ; il était sous l'influence du Dieu qui mène tout. Balthasar comprit, en un mot, qu'il était forcé de dire à la lettre : *Digitus Dei est hic !*

Croyant avoir démontré son assertion chimérique, Lengerke s'écrie : « On le voit, l'auteur laisse Daniel seulement recevoir ces témoignages honorifiques, afin que sa personne soit glorifiée, sans se préoccuper de la vraissemblance. » Nous avons cherché vainement un défaut de vraissemblance dans l'acte du roi qui rend à Daniel les honneurs qu'il a solennellement promis. Il n'est pas vrai non plus que l'auteur du chapitre ait eu pour but la seule glorification de Daniel. Sans doute, il ressort du fait historique rapporté dans ce chapitre que Daniel fut encore, sous Balthasar, chargé d'une mission du Très-Haut, mais les criticistes, qui n'ont pas trouvé un seul argument contre la véracité et l'historicité du livre, chercheront encore longtemps une raison quelconque, qui prouve que le récit du chap. V a été forgé à plaisir pour glorifier et magnifier Daniel.

Prétendue impossibilité matérielle des événements survenus dans la nuit du meurtre de Balthasar. — Les rationalistes ne comprennent pas comment, dans une seule et même nuit, la fête put être célébrée, l'inscription expliquée, la ville prise (cette particularité est une insertion de pure fantaisie dans le récit de Daniel), et Daniel proclamé le troisième personnage de l'Etat. Tout cela est improbable, sinon impossible. Les critiques prouvent-ils cette improbabilité ? Ils s'en gardent bien; ils se contentent d'une dénégation en l'air. « Il est tout à fait invraissemblable, dit Lengerke, que dans la même nuit, le festin achevé, l'inscription déchiffrée, la ville prise d'assaut (*und die Stadt erobert*) — Où a-t-il vu que le texte parle de cet assaut? — Daniel eût pu être proclamé le troisième dominateur (*Herscher*) dans le royaume » (p. 241). Il y a là, d'après ce critique, une preuve d'inauthenticité (*dass Daniel noch in der Nacht der Einnahme Babylons zum dritten Befehlshaber im Reiche ausgerufen wurde.* — p. LXV). Reuss qui a voulu trouver des contradictions dans un livre où il n'a pu en établir aucune, dit au sujet de celle qu'il croit découvrir ici : « Il y en a une plus évidente entre la *proclamation*, par des hérauts (chap. III, 4), de la nouvelle dignité de Daniel, au milieu de la nuit, et la mort du roi dans la même nuit. Comme cette mort doit avoir été amenée par l'arrivée des Perses, on se demande comment le roi a pu se livrer aux plaisirs de la table, alors que l'ennemi était aux portes ? » Il n'y a, cependant, d'invraissemblance et de contradiction que dans la folle du logis des adversaires de Daniel. Tout s'arrange, en effet, et s'agence le plus facilement du monde. A quelle heure commença le dîner? Les rationalistes

ne le savent pas. Ils admettront bien sans doute que le roi put se mettre à table à sept heures du soir; il était à demi-ivre à huit heures, et il fit apporter les vases, les souilla : et vers neuf heures les doigts mystérieux purent apparaître. Mais soyons généreux et mettons le commencement du miracle à dix heures. Les sages sont aussitôt convoqués ; ils ne devaient pas demeurer loin, car les rois d'Orient les consultaient à tout propos et ils tenaient à les avoir sous la main. Ils arrivent à onze heures. Naturellement, ils n'avouèrent pas qu'ils ne pouvaient expliquer ces caractères mystérieux, sans avoir fait des efforts pour les déchiffrer et en pénétrer le sens. Le désir d'avoir la récompense promise par le prince, la honte d'avouer qu'ils ne pouvaient les lire, les fit disputer pendant quelques temps avant de faire un aveu qui devait coûter beaucoup à leur amour propre. Donnons-leur jusqu'à minuit. La reine-mère, ayant appris ce qui se passait, entre alors dans la salle et conseille au roi de faire venir Daniel. Supposons que le prophète ne demeurait pas dans le palais, et qu'il fallut une heure pour l'amener. Il est une heure du matin. A une heure et demie, on le revêt d'une robe de pourpre ; on lui met un collier d'or au cou, et on publie dans la salle qu'il est la troisième personne de l'Etat. A deux heures du matin la cérémonie pouvait largement être terminée. Les convives se retirent. De leur côté, les conjurés virent que la situation de Balthasar se révélait comme un coup de foudre : la scène, vraiment grande, décrite dans notre chapitre, avait frappé leur imagination et, pour peu qu'on y réfléchisse, on comprendra qu'il ne pouvait en être autrement. Craignant donc que le roi, averti par Daniel, ne pénétrât leurs desseins, les chefs babyloniens qui formaient un parti de mécontents (voy. *Introd.*, p. 235-442), résolurent d'agir au plus tôt. Le roi fut égorgé vers trois heures du matin, avant le lever du jour. Il n'est donc pas difficile de trouver le temps nécessaire pour placer tous les événements qui se sont accomplis dans cette fameuse nuit. Nous n'avons pas, du reste, à nous occuper ici de la prise de Babylone, qui n'eut pas lieu cette nuit-là. Daniel n'est pas responsable des rapprochements imaginés en dehors de lui et des fantaisies que l'on a accolées à son récit. Nous n'avons qu'à ajouter un mot à propos d'une difficulté qui n'est pas plus fondée. On objecte que la proclamation ne pouvait pas avoir été faite dans les rues de Babylone et qu'elle n'avait pu être envoyée aux gouverneurs des provinces. Mais en disant qu'il fut « proclamé, » Daniel ne dit pas que cette publicité ait été donnée à l'ordre du roi ; il se

contente de dire que la proclamation fut faite ; et elle le fut, en effet, devant un public nombreux et choisi. Il n'y a donc là aucune contradiction. Kliefoth a cru que la confusion amenée par cette proclamation avait poussé les conspirateurs à exécuter, au plus tôt, le dessein qu'ils avaient de tuer Balthasar. Nous croirions plutôt que la crainte de se voir découverts et dénoncés par le Voyant d'Israël, les porta à précipiter l'exécution de leur projet.

30. Dans cette même nuit, Balthasar, roi des Chaldéens fut tué[n] ;

[n] *Qetîl*, participe *peil* employé comme un passif. — Remarquons ici que Daniel ne mentionne pas le nom de celui ou de ceux qui ont tué ce roi. Rien n'indique non plus, dans ce texte, que les soldats de Cyrus se soient emparés à cette époque de la ville de Babylone.

31. Et Darius le Mède reçut[o] la royauté à l'âge de[p] soixante-deux ans[q].

[o] *Reçut*. קַבֵּל. Le verbe *qebal* signifie « il a reçu, il a accepté, » et par suite, « il a pris. » Au chap. IX, 1, Daniel nous apprend que ce Darius « fut fait roi (הָמְלַךְ) du royaume des Chaldéens, » ou, en d'autres termes, qu'il fut introduit comme roi dans la série des rois Chaldéens. On n'est pas autorisé à faire dire à ces deux textes que Darius reçut la couronne de la main de Cyrus. Il peut avoir été élevé sur le trône par des conjurés qui, après avoir renversé Balthasar de son trône y firent monter Darius le Mède. Il convient aussi de remarquer que le texte n'indique pas que l'inauguration de ce roi fut accompagnée de massacres. Rien n'indique qu'il y ait eu alors un siège de Babylone par les Médo-Perses et que la conquête de cette ville, par l'armée de Cyrus, se soit effectuée à cette époque. — [p] *A l'âge de* ; littér. : comme un fils de (soixante ans), c'est-à-dire « âgé de... » ou « fils depuis soixante ans. *Bar* a le sens de l'hébreu *bēn* (fils), employé de la même façon (Cfr. Genèse, V, 32, etc.). C'est sans raison qu'on s'est imaginé que les Hébreux regardaient les années comme autant d'aïeules. — [q] Dans les traductions des Septante, de Théodotion et dans la Vulgate, ce verset est joint à notre chapitre cinquième. Dans le texte hébreu actuel, on en a fait le premier verset du chapitre suivant. Mais il forme évidemment une suite naturelle de ce qui est dit à la fin du chapitre cin-

quième : il montre l'accomplissement de la première partie de la prophétie relative à la chute de Balthasar. Darius le Mède devient roi de Babylone : la dynastie chaldéenne est « brisée, rompue. » Ce verset explique un des points de vues historiques relatifs au mot *ú-farsin* (et ils ont brisé ; brisements, ruptures). D'après ce mot contenu dans l'inscription rapportée au verset 25, et expliqué au verset 28, Daniel annonce des révolutions qui doivent donner le sceptre babylonien à un Mède et à un Perse. La première partie de cette prophétie s'accomplit, et un Mède devient roi de Babylone. Aussitôt après l'accomplissement de la sentence mystérieuse fulminée par le Très-Haut contre Balthasar, « Darius le Mède reçut la royauté. » Il ne nous est rien dit ici de Cyrus et des Perses. Le rôle de ce prince sera mis en évidence plus loin, au verset 32.

Le raccordement de ce verset au chapitre V n'est pas indiqué seulement par le *vav* initial : le contexte l'exige. L'avènement de Darius est, en effet, donné comme une suite et une annexe du meurtre de Balthasar. C'est ce qu'ont très bien compris Rosenmüller, Lengerke et la masse des commentateurs qui ont rattaché ce verset au chapitre V (1).

On sait, du reste, que la division de l'Ancien-Testament en chapitres, par les Talmudistes, n'a pas été toujours faite avec intelligence. Ainsi, dans le cas présent, il nous est facile de voir que les rabbins qui ont retranché le verset 31 du chap. V, pour en faire le premier verset du chapitre VI, n'ont pas été bien inspirés. Il n'y a, en effet, rien de plus clair, et il suffit d'un instant de réflexion pour voir que la chute de Balthasar fut immédiatement suivie de l'élévation de Darius. Il est à

(1) Moses Stuart indique ainsi qu'il suit les raisons de ce rattachement : *That the first verse of the following chapter schould be attached to the present chapter, seems plain, both from the* ו *with witch it commences, and from de nature of the information which it contains. Daniel had interpreted de inscription on the wall as meaning two things, viz. first that de king's days were at an end ; and secondly, that his kingdom should be given over to forein nations. The fulfilment of the first of these predictions is related in* 5 : 30 *: that of the second, in* 6 : 1 (p. 140). Il reproduit les mêmes pensées, p. 166. Mais il exagère le sens du verset 30, lorsqu'il veut lui faire signifier l'accomplissement de tout ce qui est contenu dans le verset 28. En effet, le verset 30 ne dit pas que « la royauté fut donnée, » alors « au Mède et au Perse. » Ce texte nous apprend seulement que la royauté enlevée à Balthasar fut reçue par un Mède.

croire que, désorientés par l'apparition de ce Darius dont l'histoire profane ne paraissait pas avoir conservé le souvenir, ne s'expliquant pas qu'un Mède eût succédé au *fils* de Nabuchodonosor et supposant peut-être que le Darius de notre verset était Darius d'Hystaspe (le Perse), les docteurs juifs ont voulu laisser poindre la possibilité d'une lacune, d'un intervalle entre la mort du roi chaldéen et le règne de Darius le Mède. C'est néanmoins sans aucun fondement qu'ils auraient supposé ici la moindre interruption dans le récit des faits racontés par Daniel : la même nuit, Balthasar fut tué ; et cette nuit là, ou du moins peu après, Darius le Mède lui succéda sur le trône de Babylone.

Mais le texte offre ici une lacune qui remonte aux Juifs du second siècle avant l'ère chrétienne, et peut-être plus haut. Elle s'est produite par le retranchement qui a été fait d'un verset 32 (le 64e du chap. XIII de la Vulgate) et de tout un chapitre (chap. XIV de la Vulgate). Voy. *Introd.* p. 882-884.

Nous reproduisons ici, à leur place, ce verset et ce chapitre :

32. (65 du chap. XIII de la Vulgate). Et le roi Astyage fut réuni à ses pères ; et Cyrus le Perse reçut son royaume[r].

[r] Cette mort d'Astyage arriva dans l'année 549 (Voyez *Introd.*, p. 446). Cyrus s'empara alors du royaume des Mèdes. La version de Théodotion emploie le mot παρέλαβε (assuma, prit, reçut), qui indique probablement que, après la défaite d'Astyage, le parti puissant qui, chez les Mèdes, était favorable à Cyrus, trahit son roi et donna la couronne au vainqueur (Voy. *Introd.*, p. 438). Il est tout naturel que nous nous demandions pourquoi Daniel mentionne ici Astyage et Cyrus. Pour le comprendre, il faut se reporter au verset 28 où Daniel prédit que la royauté de Babylone sera donnée à un Mède et à un Perse. Puis, après avoir vu que, au verset 31, le prophète désigne d'une façon précise et par son nom, le Mède qui reçut la royauté des Chaldéens, on ne sera pas étonné qu'il ait voulu mettre aussi en évidence le Perse, en la personne duquel le drame prophétisé devait trouver son dénouement.

Aussi, lorsque Cyrus eut vaincu Astyage et fut devenu tout à fait menaçant, Daniel rendit un nouvel oracle et ajouta ce verset au chap. V ; le Voyant fut inspiré pour signaler l'apparition, en Orient, du second ennemi de Babylone. C'est en effet, à partir du moment où il arriva à l'empire des Mèdes, que Cyrus

devint plus particulièrement redoutable. Ne voulant pas compter sur l'imagination du public pour achever le tableau du verset 28, Daniel a tourné l'esprit de ses lecteurs de façon qu'ils voient que la réalisation de la dernière partie de la prophétie se prépare et qu'ils doivent la tenir pour vraie. C'est là une échappée lumineuse, un coup d'œil jeté par delà les frontières de l'empire babylonien : nous y trouvons la constatation d'un fait qui éclaire la prophétie et aide l'historien dans sa tâche. Du reste, il est facile de comprendre qu'il en est de ce verset comme du verset 21 du chap. I, que Daniel a écrit après coup. Le chap. V fut publié aussitôt après l'événement qui mit fin au règne de Balthasar et qui fit monter un Mède sur le trône chaldéen. La ligne relative à la mort d'Astyage et de Cyrus forme un verset surajouté. C'est ainsi que Daniel a complété le chap. VI par une addition qui nous apprend qu'il prospéra non seulement sous le règne de Darius, mais aussi « sous le règne de Cyrus de Perse. »

Importance au point de vue prophétique de la conquête de la Médie par Cyrus. — La conquête de la Médie ouvre pour les Perses l'époque vraiment historique. Cyrus avait déjà conquis la Susiane, il était roi d'Ansan, mais il était encore plutôt le chef d'un peuple à demi nomade que le fondateur d'un grand empire asiatique. Daniel avait prédit qu'un Perse serait un des facteurs de la ruine de la monarchie chaldéenne. Mais d'un autre côté, d'autres prophètes avaient annoncé que les Mèdes contribueraient aussi à cette catastrophe. Ainsi, le Seigneur avait dit (Isaïe, XIII, 17 : « Je vais susciter contre eux (les Babyloniens) les Mèdes... » (XXI, 2) : « Avance, Elam (Cyrus, le Perse, devait devenir roi d'Elam ou de Susiane), Mède assiège la ville : enfin Babylone ne fera plus gémir les autres. » De son côté, Jérémie prédisant la ruine de Babylone dit expressément que cette ville serait prise par des rois des Mèdes : « L'Eternel a réveillé l'esprit des rois des Mèdes, il a formé sa résolution contre Babylone, afin de la perdre » (LI, 11). Les prophéties contre Babylone furent accomplies par des rois des Mèdes. Cyrus, roi d'Elam (terme assyrio-babylonien équivalent au nom indigène d'Ansan : dans les *West. As.* I. II, 47, 18, *Ansan* est expliqué par *Elamtu*), avait succédé à Astyage et était devenu roi des Mèdes lorsqu'il entreprit sa campagne en Chaldée. Quand il s'empara de Babylone il était réellement roi des Mèdes et ses successeurs qui achevèrent la ruine de Babylone, étaient, quoique d'origine perse comme lui, des rois des Mèdes. A proprement parler, l'empire des Perses fut un empire médique. Les rois de

Perse se présentaient comme les continuateurs de Cyaxare et d'Astyage qui s'étaient attribué l'empire de l'Asie (Voy. *Introd.* p. 465). Depuis longtemps en rapport avec l'empire assyrien qu'ils avaient fini par détruire, en s'associant aux Chaldéens, les Mèdes plus civilisés, plus disciplinés, étaient plus aptes que les tribus perses et élamites à jouer un rôle dans l'œuvre d'agrandissement que Cyrus commençait. Des officiers et des soldats mèdes formés à l'école de ceux qui avaient combattu les rois de Ninive ou qui avaient été associés aux guerres de Nabuchodonosor dans l'Asie occidentale, formaient la partie la plus importante de l'armée du roi d'Elam. C'est à des généraux mèdes que Cyrus dut ses victoires en Chaldée. Ce fut un officier mède, Gobryas, qui s'empara de Babylone. Pour le même motif et à cause de leur éducation supérieure, des Mèdes furent employés fréquemment par les grands rois successeurs de Cyrus dans l'administration de l'empire. Les Mèdes n'étaient pas, il est vrai, la race officiellement dominante, mais ils formaient, comme l'observe de Gobineau « la pépinière la plus ordinaire et la mieux cultivée d'où sortirent, à dater de l'époque ou nous sommes parvenus (après le règne de Cyrus), la plupart des fonctionnaires publics que le grand roi se plut à charger du maniement de ses intérêts, particulièrement vis-à-vis des peuples occidentaux. » (*Hist. des Perses*, vol. I, p. 380). Cet usage remontait à Cyrus lui-même qui s'était vu dans la nécessité de s'associer les Mèdes pour arriver à la domination universelle. C'est ainsi qu'Eschyle ne connaît d'autre empire asiatique que celui des Mèdes. Pour lui, Suse est la capitale d'un empire mède. Hérodote dit que les Grecs allaient trouver le grand roi à Suse, « chez les Mèdes, » et il parle ainsi parce que, pour les Hellènes, l'empire perse était un empire mède. Pour le même motif, les guerres que les Grecs soutinrent contre Darius, le Perse, et contre Xerxès, sont connues dans l'histoire sous le nom de « guerres médiques. »

Lorsque Cyrus eut succédé à Astyage et fut devenu roi des Mèdes, Daniel comprit que ce Perse allait être chargé d'exécuter le jugement du Très-Haut sur l'empire chaldéen. Aussi voulut-il indiquer à ces lecteurs que Cyrus était le Perse qui rentrait dans sa prophétie du verset 28. Ce fut, en effet, après la conquête de la Médie que Cyrus, à la tête des Mèdes et des Perses, s'avança vers Babylone et finit par s'emparer de tout le pays qui avait formé l'empire de Nabuchodonosor.

Le Voyant d'Israël termine donc le chap. V, en dévoilant le Mède et le Perse qui sont visés dans le verset 28. Il indique très

bien (vs. 31) que le mot *Madaï*, qui s'y trouve, désigne ce Darius qu'il caractérise par le mot *ham-Madaï* (le Mède). Au verset 32, le prophète nous apprend que le sens du mot *faras* du verset 28 se précise et se détermine en fixant la pensée sur « Cyrus le Perse. » Nous reconnaîtrons toutefois que l'expression *Madaï û-faras* est polysème et pleine de sens et que, après avoir désigné un Mède et un Perse agissant séparément, elle peut désigner aussi des Mèdes et des Perses réunis en un seul peuple. Le prophète va au plus de sens avec le moins de mots possibles. Il se sert d'expressions qui ont un sens multiple, précisément parce qu'elles contiennent tous ces sens divers, et que la prophétie, tout en dévoilant l'avenir, ne veut pas le montrer d'une façon trop claire. La révélation ne se propose pas de gêner la liberté humaine. Le texte de Daniel interprété comme signifiant « Médo-Perses, » ne faisait pas apparaître à Balthasar l'exécution de l'arrêt divin comme devant arriver dans la nuit même. Les Mèdes étaient loin (on ne songeait pas à un complot médique formé à Babylone même), et les Perses n'apparaissaient pas alors comme bien redoutables. Il résulte de ces observations que l'expression *Madaï û-Faras*, employée ἐν διὰ δυοῖν chez les Hébreux (cfr. ch. VI, 8), désigne aussi les Mèdes et les Perses qui, sous le commandement de Cyrus, agirent conjointement et « brisèrent » définitivement la royauté des Chaldéens à Babylone. Remarquons enfin que, en prophétisant le « brisement » de la « royauté » détenue alors par Balthasar, Daniel ne dit pas que le « royaume » sera divisé de telle sorte qu'une partie sera donnée aux Mèdes, tandis qu'une autre partie serait le lot des Perses. Il montre très bien qu'il ne s'agit pas d'une division du royaume, en ajoutant que toute la royauté de Balthasar passa à l'instant même aux mains de Darius.

Vaticination légendaire de Nabuchodonosor au sujet d'un Mède et d'un Perse. — Un fragment d'Abydène, disciple d'Aristote, nous a conservé une légende extraite de Mégasthène, lequel vivait aussi du temps d'Alexandre (Cfr. Eusèbe, *Prépar. Evang.*, XI, 41 ; Abydène, fragm. IX, édit. Müller). D'après cette légende — dont nous avons déjà cité quelques lignes (p. 352, 356), — Nabuchodonosor fut saisi d'une fureur divine et disparut après avoir prononcé un oracle relatif à la ruine de l'empire chaldéen. Voici le récit de Mégasthène : « Les Chaldéens racontent aussi de lui qu'étant monté sur son palais, il eut tout à coup une inspiration divine et prononça l'oracle suivant : « Moi, Nabuchodonosor, je vous annonce, ô Babyloniens,

un malheur prochain, dont ni Belus, mon aïeul, ni la rei
Beltis ne sauraient vous délivrer, quelque prière qu'ils en fi
sent aux Parques. Il viendra un Mulet perse (Πέρσης ἡμίονος) qu
avec l'aide de vos dieux vous réduira en servitude : un Méd
la gloire de l'Assyrie (Μήδης, τὸ Ἀσσύριον αὔχημα) le seconde
dans cette entreprise. Plût au ciel que, avant de trahir m
peuple, il fût englouti dans quelque gouffre de Charybde
dans les abîmes de la mer ; ou bien qu'il errât dans les déser
et dans les solitudes où il n'y a aucun vestige de ville
d'homme, mais où les bêtes féroces paissent au hasard et
planent les oiseaux de proie ; et qu'il errât seul au milieu d
gouffres et des précipices ! Qu'il me soit donné de passer à u
meilleure vie, avant qu'un dessein si funeste lui soit inspir
Et ayant prédit ces choses, il disparut. »

On savait donc, dans le siècle d'Alexandre, c'est-à-dire 200 a
après le règne de Nabuchodonosor, que ce monarque avait é
instruit par le ciel même de la destinée de son empire et de
révolution qu'un Mède et un Perse devait y causer. Or, il n'
pas difficile de constater que l'oracle attribué au roi de Babylo
reproduit un écho de la prophétie qui avait été faite par Dan
au sujet de ces deux personnages. Le récit de Mégasthène off
en effet, une version populaire de la prophétie de Daniel q
dans la tradition, s'est mêlée à la vie de Nabuchodonosor.
s'explique aisément que la légende chaldéenne ait attribué
oracle au roi divinisé, dont la démence avait aisément pas
pour un état prophétique (p. 353 et ss.). Ce prince avait, d'a
leurs, eu lui-même, dans le songe de la statue aux quatre m
taux (ch. II), un songe révélateur. A l'époque de sa folie,
héros chaldéen fut regardé comme un homme inspiré et on
attribua le souffle prophétique. Nabuchodonosor put donc tr
bien passer, dans la tradition babylonienne, pour un voyant
un prophète. Il ne saurait donc paraître étrange qu'on ait m
dans sa bouche la prophétie contenue dans notre chapitre
Les Chaldéens n'ignoraient pas qu'il y avait eu une prédicti
sur le Mède et sur le Perse. Comme elle avait été faite à un
leurs rois, ils la rattachèrent à leur héros national, qui avait
en possession d'un dieu, et ils la lui attribuèrent. On crut q
avait lui-même prédit les dangers qui menaçaient sa monarch
La légende s'offre donc à nous comme une transformation d'u
chose vraie. L'accord du récit de Daniel et de la légende
laisse pas de doute sur la réalité du fond du récit, bien que
détails et des circonstances aient été défigurées par la traditi

babylonienne. Daniel avait prédit des divisions, des scissions dans la royauté chaldéenne, et il avait fait apparaître un Mède et un Perse comme les instruments et les facteurs de ces révolutions. L'histoire porta la lumière là où l'inspirateur de la prophétie avait, de propos délibéré, laissé quelques ténèbres. On comprit que le Mède, visé par la prophétie, était le gendre de Nabuchodonosor, c'est-à-dire un officier qui s'était fait remarquer dans les guerres de ce prince (Jérém., XXXIX, 2, 3), un Mède nommé Darius et qui, en s'alliant aux babyloniens, avait pris le nom de Nériglissor (Voy. *Introd.*, p. 434). C'est ce Mède qui avait été justement regardé par Nabuchodonosor comme « la gloire des Assyriens. » Le livre de Daniel nous permet donc de tirer de l'ombre historique ce personnage qui, à cause des divagations des critiques, a pu paraître appartenir au domaine de la fiction ou tout au moins du roman. La légende de Mégasthène a aussi son utilité et contribue à préciser quelques-uns des traits de ce Darius. Fr. Lenormant, qui a eu le tort de placer ce roi à l'époque du siège de Babylone par Cyrus, a, néanmoins, très bien pressenti qu'il y avait, dans cette légende, un indice d'une certaine importance. « Dans l'allusion, dit-il, que font les paroles attribuées à Nabuchodonosor à un personnage d'origine médique, occupant une grande situation dans l'empire de Babylone, qui aurait contribué à livrer la ville aux Perses, il y a peut-être une indication de nature à guider pour trouver la clef de l'énigme du fameux Darius le Mède, qui a inspiré déjà tant de conjectures démenties par les faits. Mais ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans cette recherche. Je me bornerai donc à faire remarquer quelle étroite parenté, cette légende sur Nabuchodonosor, dont l'origine réellement babylonienne ne peut guère être contestée, offre avec le chapitre IV (chap. V) du livre de Daniel. Je ne doute pas, pour ma part, qu'en présence du déchiffrement des textes cunéiformes, on ne doive réviser la condamnation, portée beaucoup trop vite par l'école qui prétend, dans l'étude des Livres saints, être en possession du privilège exclusif de la critique, contre le livre auquel est attaché le nom du grand prophète de la Captivité » (*Les premières civilisations*, tom. II, p. 142). Ces réflexions du savant assyriologue sont très justes. Mais il se maintient sur une fausse piste, lorsqu'il suppose que ce Darius « contribua à livrer la ville aux Perses. » Il y avait d'autres moyens de contribuer à amener le triomphe de Cyrus. Daniel a prédit que les Babyloniens seraient affaiblis par la main de la discorde. Ni ce pro-

phète ni la légende ne disent que le Mède et le Perse devaient travailler conjointement et en même temps à la ruine de la royauté chaldéenne. Le Mède a secondé le Perse dans la destruction de cette royauté, en divisant les grands, en devenant le chef d'un parti médo-perse qui brisa la lignée des rois chaldéens. La légende a pu dire très justement que ce Mède avait été « con-cause » (συναίτιος) dans la destruction de la domination ou de la royauté des Chaldéens.

Le Perse que Daniel a signalé est désigné, dans la légende, sous le nom de Mulet (ἡμίονος) qui devait venir de la Perse. » On sait que cette épithète indique Cyrus, qui avait pour père le Perse Cambyse et pour mère Mandane, fille d'Astyage, roi des Mèdes. La Pythie, employant ce même langage, avait dit que, lorsqu'un mulet deviendrait roi des Mèdes, l'empire lydien cesserait d'exister. L'oracle s'interpréta ainsi : « Le mulet n'est autre que Cyrus, qui, comme un véritable mulet, provient de deux races différentes, d'une mère plus noble et d'un père moins noble. Celle-là était Mède, fille d'Astyage, roi des Mèdes ; celui-ci était Perse et sous la dépendance des Mèdes ; inférieur à elle sous tous les rapports, il s'unit à celle à qui il eût dû obéir. » (*Hérod.*, I, 91).

On a dit, il est vrai, que « le récit d'Abydène devenait parfaitement invraissemblable, grâce à la mention du gouffre de Charybde qu'il met dans la bouche du roi de Babylone. » Mais le fond de la légende n'en persiste pas moins quoique quelques expressions babyloniennes aient été tournées à la grecque. Mégasthène a dû traduire par un équivalent grec le mot araméen qui désignait l'abîme inférieur ou les eaux troubles du chaos. Ainsi la légende ne souffre pas de la mention du gouffre de Charybde. Elle n'en conserve pas moins une tradition qui a de l'analogie avec le récit de Daniel et qu'on s'explique très bien par la prophétie du chap. V. Cette prophétie est le fondement sur lequel s'appuie la légende. De sorte que l'on voit très bien, par le fragment d'Abydène, que la prédiction de Daniel était connue des Chaldéens et des Grecs plus d'un siècle au moins avant le règne d'Antiochus Epiphane.

La prophétie du chapitre V vérifiée dans l'histoire. — Après avoir étudié le texte avec une attention scrupuleuse, il s'agit d'en tirer tout ce qu'il contient et rien que ce qu'il contient. Si l'on veut interpréter cette prophétie avec justesse, il faut tenir compte de tous les éléments qui la constituent ; il faut n'avancer aucune opinion qui ne ressorte de l'étude patiente de ce docu-

ment. Cette prophétie est absolument remarquable et elle a une portée qui embrasse un plus grand nombre d'événements qu'on ne l'a supposé. La scène est courte, comme elle devait l'être, et fort bien exécutée, elle est écrite en style lapidaire qui permet de faire tenir beaucoup de choses en peu de mots. La prophétie embrasse ainsi plusieurs objets et lorsqu'on la détaille, on la trouve irréprochable. Elle n'offre rien de faux et de trompeur. Les termes n'en sont ni douteux, ni ambigus ; les divers sens sont vrais ; ils se rapportent à divers événements. Balthasar est compté, pesé, jugé trop léger et sa royauté va prendre fin. Mais outre la partie de la prophétie relative à la destinée personnelle de ce roi, l'inscription mystérieuse annonçait des briseurs ou des brisements, et le prophète y voit l'intervention d'un Mède et d'un Perse. Il ne dit pas que ces perturbateurs amèneront immédiatement la ruine de l'empire chaldéen. La prophétie ne précise pas la part qu'ils prendront dans ces bouleversements. Il n'y est pas parlé de la destruction de Babylone : il peut se faire qu'il s'agisse de divisions, de ruptures dans la succession dynastique. A travers la multiplicité des événements compris dans le mot *farsîn* (briseurs, divisions), le Voyant va droit à deux faits caractéristiques : il les voit comme par intuition, et, avec deux traits, il met en relief deux personnages, un Mède (vs. 31) et un Perse (vs. 32).

Reprenant ensuite son rôle d'historien, Daniel mentionne l'accomplissement d'une partie de la prophétie : le meurtre de Balthasar et l'arrivée d'un Mède sur le trône des Chaldéens. Rien n'indique qu'il y ait eu là autre chose qu'une révolution de palais : un Mède « brisa » la « royauté » ou la domination des Chaldéens. Il est vrai que Darius avait compté qu'il grefferait cette royauté chaldéenne dans son fils ; mais il y eut bientôt une seconde «brisure, » et Laborosoarchod fut assassiné, après neuf mois de règne. La royauté passa alors à Nabonid, babylonien qui ne paraît pas avoir été parent de Nabuchodonosor, mais qui se rattacha à sa lignée en devenant son gendre. Battu par Cyrus, il vit la royauté ou la souveraineté des Chaldéens brisée définitivement et passer aux mains du Perse. Déjà Daniel, quelques années après le festin de Balthasar, avait eu la vision du personnage visé par la prophétie du chap. V : il avait vu surgir « Cyrus le Perse » et il l'avait présenté comme indiqué dans la prophétie du verset 28. C'est, en effet, ce prince qui, devenu roi des Mèdes et des Perses « brisa » définitivement « la royauté chaldéenne » et fit succéder le second empire à l'empire désigné par la tête d'or.

Ainsi Daniel n'a pas seulement enchassé dans un récit, tragique par le dénouement relatif à Balthasar, une prophétie qui commence à s'accomplir à l'instant même; il a, de plus, donné à entendre qu'il devait survenir des divisions, des troubles, et que l'ordre de succession au trône des Chaldéens serait interrompu.

Préjugé relatif à l'accomplissement de toute la prophétie dans la nuit même du festin. — Les commentateurs — par suite d'une insuffisance d'observation — n'ont pas tiré du mot *farsin* toutes les idées qu'il renferme, qu'il étaye, et qu'il encadre. Ils ont supposé que toute cette prophétie terrible s'accomplit la nuit même dans le sang des Chaldéens et dans la ruine de Babylone qui aurait été prise alors par les Mèdes et par les Perses. Nous avons déjà vu que ces détails sont ajoutés à la prophétie contrairement à la pensée de Daniel. La prophétie dit que « la même nuit, Balthasar roi des Chaldéens fut tué » et que Darius le Mède lui succéda dans sa royauté. Mais il ne dit pas que la même nuit, les Mèdes et les Perses s'emparèrent de Babylone. Le P. Petau a très justement protesté, en effet, contre cette interprétation du *Danielis Oraculum*, et il a très bien compris qu'une partie de la prophétie ne s'accomplit que quelques années après quelle eût été prononcée. Il exprime son sentiment en ces termes : Daniel quippe cap. V, 29, Baltassari arcanam illam scripturam interpretans; *divisum est*, inquit, *regnum tuum; et datum est Medis et Persis*, mox subjicit : *Eadem nocte interfectus est Baltassar rex Chaldæorum, et Darius Medus successit in regnum*. His verbis et ejusmodi serie orationis ac contextu doceri putat (*adversarius*), eadem nocte, qua Baltassar oppressus est, divisum in Medos ac Persas esse regnum. Quod quidem pernegamus. Prophetæ cum futurum aliquid denunciant, quo certissime id eventurum esse significent, præsenti, aut etiam præterito tempore utuntur pro futuro. Infinita sunt apud Prophetas enallages istius exempla (*De Doctrina Temporum*, lib. X, cap. XI. — Voy. *Introd.*, p. 397). Ce savant théologien et chronographe a très bien vu qu'il y avait un intervalle de temps entre l'avènement de Darius le Mède et le transfèrement définitif de la royauté chaldéenne aux Mèdes et aux Perses.

En transportant le meurtre de Balthasar à l'époque de la prise de Babylone par Cyrus, on fait du texte de Daniel une énigme qui déroute et déconcerte l'historien. On ne trouve ni ce Balthasar, roi de Babylone, assassiné à cette époque dans un festin, ni Darius le Mède. — Le Texte suivi à la lettre est, au contraire,

fort clair. Balthasar, *fils* de Nabuchodonosor succéda à son père et fut tué au milieu d'un festin. Ce fils de Nabuchodonosor que Baruch nomme aussi Balthasar (voy, *Introd.* p. 373) portait aussi d'après l'Ecriture elle-même le nom d'Evilmérodach (Voy. *ibid.*, p. 374), L'identité de Balthasar et d'Evilmérodach indiquée par les rapprochements de ces textes est confirmé par les détails que les historiens profanes nous ont transmis sur ce monarque (Voy. *Introd.*, p. 72 et ss.). Il fut assassiné par des conjurés qui firent monter sur le trône son beau-frère Nériglissor. Nous sommes ainsi amenés a identifier ce dernier personnage avec Darius le Mède que Daniel fait aussi succéder à Balthasar-Evilmérodach. Il ne saurait paraître étrange que Nabuchodonosor, dont la femme était une fille de Cyaxare, roi des Mèdes, ait marié sa fille à un personnage illustre de cette nation. Le roi de Babylone a dû voir dans cette alliance, un lien de plus qui unissait les deux empires sortis des ruines de la monarchie assyrienne. Après la mort de ce grand roi, en présence d'un successeur qui ne répondait pas à leur attente, des Babyloniens qui ne pouvaient pas se résigner à partager avec les Mèdes l'hégémonie de l'Asie, voulurent se servir comme d'un appeau, du Mède qui se trouvait au milieu d'eux et qui avait conservé des relations dans les contrées situées au-delà du Tigre. Au festin de Balthasar, ces conjurés se demandèrent, avec appréhension, si leurs plans ne seraient pas dérangés par la perspicacité surnaturelle de Daniel. Ils prirent donc un parti décisif et hâtèrent l'avènement au trône d'un prince qui devait incarner en lui les idées, les aspirations et les espérances de ceux qui, à Babylone, n'avaient pas oublié les grandeurs de l'ancienne Ninive. En suivant à la lettre le texte de Daniel nous découvrons donc parfaitement les deux règnes de Balthasar et de Darius le Mède qui, otés de leur place, sont demeurés deux énigmes historiques qui continuent, encore aujourd'hui, à irriter la curiosité humaine.

Les erreurs historiques reprochées à Daniel sont, non dans le texte, mais dans l'imagination des commentateurs. — A force de s'astreindre à tenir les yeux fixés sur la prise de Babylone par Cyrus, on en est venu à introduire dans le texte de Daniel les récits de Xénophon et d'Hérodote relatifs à cette conquête. Il est cependant facile de voir que mettre cet événement à l'époque du festin de Balthasar c'est une pure fantaisie. Daniel, en effet, n'offre aucune allusion à un siège de Babylone ; il n'y a pas un mot dans ce chapitre qui indique une attaque à main armée de cette ville ou qui donne à penser que cette attaque et

cette conquête, (*Babels Eroberung*, comme dit Lengerke), eurent lieu la nuit du Festin de Balthasar. Le prophète restreint et limite la portion de la prédiction qui fut accomplie cette nuit-là. On n'a pas le droit d'y introduire des faits qui, ne s'étant pas accomplis à cette époque, ou même ne s'étant pas accomplis du tout, forment pierre d'achoppement pour les critiques. Lorsqu'ils disent que, cette nuit-là, « l'épée des soldats de Cyrus, exécuta la prompte destruction annoncée par les doigts d'homme qui écrivaient sur la muraille, » ils font de l'histoire et de l'exégèse *à priori*. Ce n'est, en effet, qu'en introduisant dans le texte ce qui n'y est pas que beaucoup de commentateurs, trop préoccupés du désir de rattacher à ce chapitre ce qu'Hérodote et Xénophon nous apprennent au sujet de la castatrophe de la monarchie chaldéenne au temps de l'invasion de Cyrus, s'imaginent qu'ils voient passer, à travers le texte de Daniel, « les escadrons des Perses » descendant dans le lit desséché de l'Euphrate. A les en croire, ils voient les soldats de Cyrus se précipiter au milieu de la ville l'épée à la main ; ils entendent les cris de terreur et d'effroi qui montent jusqu'au ciel ; ils voient enfin que l'on a égorgé le monarque, les princes, les seigneurs, les gouverneurs, les généraux, les sages. Dom Calmet qui, à la suite de beaucoup d'historiens et de commentateurs, adopte cet almagame des faits relatifs au festin de Balthasar et à la prise de Babylone, sous Nabonid, raconte ce qui se passa dans la nuit du festin, comme s'il l'avait vu, et ajoute que Balthasar « fut mis à mort dans son palais, par les gens de Gadatas et de Gobryas, deux Grands de Babylone, qui s'étaient donnés à Cyrus, pour se venger des outrages qu'ils avaient reçus à la cour de Babylone, selon Xénophon » (*Cyropéd.*, liv. VII). Mais il ne s'occupe pas de savoir si ce qui est dit du meurtre du roi de Babylone, par le romancier grec se rapporte à l'événement consigné dans le livre de Daniel et si, par suite, il ne crée pas un imbroglio, impossible à dénouer. L'idée que Cyrus entra à Babylone la nuit même du festin décrit par notre prophète, est, en effet, un de ces préjugés irréfléchis qui ne supportent pas l'examen et qui, cependant, sont parvenus à prendre, dans l'esprit de nombreux savants, une force en quelque sorte indéracinable. C'est aussi pour avoir voulu plier Daniel aux exigences du roman de Xénophon, que l'existence d'un Darius le Mède à l'époque de la conquête perse, paraît à quelques écrivains un dogme indiscutable. De la sorte, en croyant ne faire qu'expliquer le texte, on le dénature et on l'expose aux coups des adversaires de notre

saint Livre. Il serait difficile, en effet, de faire voir dans ce texte ce qu'y suppose l'abbé Lamy, par exemple, lorsqu'il dit que ce chapitre « nous transporte sans transition à la dernière nuit *de l'indépendance de Babylone,* au festin de Balthasar ; » et que Daniel donna de la prophétie « l'explication qui annonçait la chute du roi *et la ruine de Babylone* » (*Controverse*, 1885, p. 551, 552). Subordonnant aussi à toute autre considération, le désir de faire entrer Hérodote, Xénophon et Bérose dans une ligne de Daniel : (« dans cette même nuit, Balthasar roi des Chaldéens fut tué, ») de nombreux critiques en ont donné l'interprétation chargée et inexacte, dont l'abbé Vigouroux s'est fait naguère trop complaisamment, l'écho dans le passage suivant : « Profitant du désordre amené dans Babylone par la fête (ils ne savent même pas si c'était une fête ailleurs qu'au palais — un festin donné aux officiers, aux gentilshommes, un gala de cour, un dîner d'Hôtel-de-Ville), les soldats de Cyrus (ou les voient-ils ? dans leur imaginative — le texte n'en dit rien) y pénétraient silencieusement, par les deux extrémités, en suivant le lit de l'Euphrate mis à sec (ces détails sont dus à Hérodote — mais ils se rapportent à une prise de Babylone qui eut lieu plus tard sous Darius, le Perse). Les habitants avaient oublié les Perses (pour les avoir oublié, il aurait fallu y avoir pensé ; or, à cette époque, les Perses étaient à peu près inconnus dans l'histoire) ; ils ne songeaient qu'à leurs orgies (comment le savez-vous) ? Surpris au milieu des ténèbres, rendus incapables de résister par leur état d'ivresse, ils tombèrent, non comme des soldats, mais comme des femmes, sous les coups des vainqueurs. » (*La Bible et les déc. mod.*, tom. IV, p. 480).

Pour prouver, du reste, que les habitants de Babylone furent massacrés à l'époque du festin de Balthasar, l'abbé Vigouroux renvoie à Xénophon (*Cyrop.*, VII, vs. 26-31, et à Jérémie, L, 30 ; LI, 4). Mais le passage de Xénophon se rapporte à la prise de Babylone par Cyrus, et il n'a rien à voir avec un festin qui eût lieu vingt-un ans auparavant. D'ailleurs le récit de Xénophon est trop en contradiction avec les témoignages de Bérose et des inscriptions récemment découvertes, pour qu'on puisse raisonnablement en tenir compte (Voy. *Introd.*, p. 392). D'un autre côté, les textes de Jérémie ne fixent aucune date. Les prédictions d'Isaïe et de Jérémie contre la grande Babylone furent accomplies. Mais il n'est pas vrai qu'elles le furent toutes à cette époque. Ces oracles s'accomplirent lorsque cette ville fut ruinée par Darius d'Hystaspe et par Xerxès. Le siège de Babylone par

le premier de ces rois eut pour but de châtier la révolte de Nidinta-Bel (don de Bel), qui se faisait passer pour Nabuchodonosor, fils de Nabonid. Darius ayant pris la ville, après un siège de douze mois, vers 516 avant J.-C., fit abattre les murs et les portes. Plus tard, en 480, une nouvelle révolte eut lieu sous Xerxès, qui, après un long siège, prit Babylone et la traita avec une extrême rigueur. La destruction de la ville s'opéra insensiblement. Alexandre forma vainement le projet de la relever de son abaissement et de la faire sortir de ses ruines : il ne put réaliser ce projet. L'anathème des prophètes contre la prostituée des nations porta coup et Babylone ne fut bientôt plus qu'un désert. La sombre prophétie d'Isaïe (XIII, XIV, XXI) fut accomplie à la lettre.

Ainsi finit cette ville criminelle, dont le Tout-Puissant avait juré d'effacer jusqu'aux moindres vestiges. Mais, quoique la catastrophe finale ne soit pas arrivée, la nuit du festin de Balthasar, il n'en est pas moins vrai que la prophétie de Daniel eut, à l'égard de ce prince, un dénouement imprévu, superbe. Difficilement, on en trouverait un plus émouvant plus grandiose. Il y a, en effet, de tout dans ce dénouement : il est renversant, il est consolant, il est théâtral. On ne saurait donner une image plus terrible que celle du festin somptueux où retentit une joie bruyante, tandis que l'immuable décret de Dieu se manifeste, écrit, à la victime, qui s'y abîma, bientôt après.

En succombant à la tentation de compléter le récit de Daniel, qui ne fait pas la moindre allusion à une prise de Babylone par Cyrus au moment du festin de Balthasar, les commentateurs ont produit un tableau de convention, dont il plaît à la légèreté des rationalistes de se contenter pour mettre le livre de Daniel en contradiction avec Bérose, avec Hérodote ou avec les textes épigraphiques. Il nous serait facile d'accumuler des volumes d'inepties que ces savants attribuent à Daniel, mais quelques traits suffiront. Voici comment un rationaliste (Carre, *L'ancien Orient*, p. 387) refait le texte des versets 28 : « L'auteur du livre de Daniel croyait que c'était un Darius qu'il fait *roi* des Mèdes, *oncle et beau-père de Cyrus*, roi des Perses, qui, *avec l'aide de ce dernier, s'était emparé de Babylone et de la Chaldée, en* 538, *et qu'il était mort la seconde année de son règne en Babylonie, laissant cet empire à Cyrus, son gendre, dont le règne, en Chaldée, n'aurait commencé qu'en* 536 ; *et que c'était en cette même année* 536 *que Cyrus avait permis aux Juifs captifs en ses Etats conquis de retourner dans leur pays* ; en sorte que les soixante-dix *semaines* (*sic*) auxquelles

Jéhovah avait réduit le temps restant à courir de leur captivité à Babylone, pouvaient se terminer au commencement de l'année 536, première année, selon lui, du règne de Cyrus en Babylonie. *Mais nous savons que l'auteur du livre de Daniel commet ici une erreur; que ce Darius le Mède n'a jamais existé;* et que c'est Cyrus qui est monté sur le trône de Babylone en 538, immédiatement après en avoir renversé le dernier roi chaldéen Nabonid, et s'être emparé de la Chaldée. *Ce qui montre que l'auteur de Daniel ignorait l'histoire de cette époque importante, qu'il était étranger Babylone, et qu'il vivait longtemps après la prise de cette ville par Cyrus.* »

Ce n'est pas « l'ignorance de l'auteur de Daniel » que l'on établit en le paraphrasant de cette sorte, mais la fausseté de l'amalgame qu'on fait du texte avec des ajoutés et des travestissements qu'il ne comporte pas. Notre livre ne dit pas, en effet, tout ce qu'on lui fait dire. Il n'a dit nulle part que Darius fut *roi* des Mèdes : il dit seulement qu'il était de la *race* des Mèdes (ch. IX, 1). Il ne dit pas que ce Mède était « oncle et beau-père de Cyrus, » et « qu'avec l'aide de ce dernier il se soit emparé de Babylone, en 538. » On doit laisser tout cela à Xénophon, qui a inventé un Cyaxare II. Daniel n'en dit pas un mot et la contradiction qui se trouve entre le récit de Xénophon et celui d'Hérodote et de Bérose, n'atteint pas Daniel.

Notre prophète historien ne dit pas non plus que Darius « mourut la seconde année de son règne en Babylonie et qu'il laissa cet empire à Cyrus, son gendre, dont le règne n'aurait commencé qu'en 536. » Daniel ne dit pas un mot de tout cela. Il n'en est pas moins vrai que Cyrus conquit Babylone vers la fin de l'année 538 et que l'édit qui permit aux Juifs de rentrer dans leur pays ne parut qu'un an après, vers la fin de 537 ou au commencement de l'an 636; de sorte que les soixante-dix ans (pas *semaines*) de la Captivité s'accomplirent sans avoir besoin d'un Cyaxare II, entre Nabonid et Cyrus. Le critique ajoute : « Nous savons que l'auteur du livre de Daniel commet ici une erreur; que ce Darius le Mède n'a jamais existé. » Mais ce critique présomptueux aurait dû nettoyer les verres de ses lunettes. C'est, en effet, d'après les verres embrouillés de son imagination, qu'il attribue à Daniel une erreur qu'il n'a pas commise. En cherchant Darius à la place où le met notre livre on le trouve et on est dans l'impossibilité de nier son existence. Le prophète n'a jamais dit que son Darius fut le Cyaxare II de Xénophon, et il n'a pas placé son règne après celui de Nabonid.

Les mêmes procédés pseudo-critiques ont été adoptés par les autres rationalistes. Traitant le texte d'après ses idées préconçues, Lengerke fait en ces termes la leçon à Daniel : « Il se trompe en disant que Nabuchodonosor était le père du dernier roi de Babylone ; et il donne à ce roi un nom qui n'était pas le sien ; il le donne comme étant de sang royal, et il adopte une fausse légende sur la prise de Babylone et sur le sort du dernier roi » (p. LXIV). Mais le critique prussien exprime les choses qu'il voit dans son imaginative et en dehors du texte. Daniel n'a dit nulle part que « Nabuchodonosor fût le père du dernier roi de Babylone ; » il n'a pas dit que Balthasar fut le dernier roi de cette ville. Il est vrai que le dernier roi de Babylone ne s'appelait pas Balthasar ; mais que conclure de là ? Daniel n'a pas parlé de ce dernier roi, et il est vraiment étrange qu'on accuse le prophète d'avoir donné à un roi, dont il n'est pas occupé et qu'il n'a pas mentionné, « un nom qui n'était pas le sien. »

La confusion opérée par les critiques n'empêche donc pas que Daniel ait eu raison de dire que Balthasar était fils de Nabuchodonosor, et ce qu'il dit de ce roi ne s'oppose pas à ce que Nabonid, le dernier roi de Babylone, n'ait pas été du sang royal, et n'ait pas été tué dans cette ville, lorsqu'elle fut prise par Cyrus.

C'est donc en continuant à suivre plutôt les divagations de son imagination que le texte, que Lengerke émet encore l'accusation suivante : « Balthasar ne fut pas tué à la prise de Babylone, comme Daniel l'assure, mais il s'échappa et il fut traité avec douceur par le conquérant. » L'erreur que suppose cette objection fait précisément défaut dans le texte : Daniel n'a jamais dit que « Balthasar fut tué à la prise de Babylone » par les soldats de Cyrus. Le prophète nous apprend seulement qu'il fut « tué. » D'un autre côté, l'histoire profane nous apprend que le fils et successeur immédiat de Nabuchodonosor fut tué par des conspirateurs qui placèrent sur le trône le gendre de ce roi. Daniel nous apprend de plus que ce fils et ce gendre du grand roi s'appelaient Balthasar et Darius. Il n'y a pas un mot dans notre texte qui indique que Balthasar ait péri pendant l'assaut de la capitale ; le récit de Daniel ne s'oppose donc pas à ce que le dernier roi de Babylone — dont il ne parle pas — se soit rendu à Cyrus et ait été envoyé en Carmanie. Daniel n'a pas écrit un mot à ce sujet. On ne peut donc prétendre qu'il soit en contradiction sur ce point avec les écrivains classiques et avec les inscriptions.

Imputant encore, gratuitement et sans preuve, une autre erreur à Daniel, Lengerke prétend que cet auteur présente « un Cyaxare II (Darius le Mède) qui n'a jamais existé et qui règne à Babylone après la conquête de cette ville. » Ce même critique suppose encore que, en donnant pour père à Darius un mède nommé Achaschverosch, notre auteur a pensé à Astyage que Xénophon donne pour père à Cyaxare. Mais tout ce que prouve Lengerke, c'est qu'il s'est jeté à corps perdu dans le piège grossier de Xénophon et qu'il s'y est laissé prendre. Il a eu, en effet, le tort d'identifier Darius le Mède avec un fils imaginaire d'Astyage, roi de Médie. Daniel évite, précisement et à dessein, de dire que son Darius fut fils d'un *roi* mède. Le prophète ne dit pas non plus que ce Darius ait régné à Babylone « après la conquête de cette ville. » En s'en tenant à la chronologie de notre livre, on voit, au contraire, que ce Mède régna à Babylone une vingtaine d'années avant la conquête de Cyrus. Ce sont les interprètes et les commentateurs qui ont déplacé la date du règne de Darius. Mais de ce qu'on ne le trouve pas sur le trône dix-sept ou dix-huit ans après sa mort, il ne suit pas qu'il n'a pas existé. Il n'y eut pas, il est vrai, à la prise de Babylone par Cyrus, un Darius le Mède qui monta, à cette époque, sur le trône des Chaldéens. Mais les critiques auraient du voir que Daniel n'a jamais dit que le *dernier roi* de Babylone fut remplacé par Darius le Mède.

Ainsi, pour découvrir quelque indice qui montre ce qu'ils appellent « l'ignorance de Daniel, » les rationalistes introduisent eux-mêmes dans le texte les difficultés contre lesquelles ils s'insurgent. Nous ne sommes donc pas étonné de voir que Reuss, par exemple, ait employé ce procédé et, quoique nous ayons réfuté déjà les assertions inexactes qu'il a formulées contre notre texte, nous croyous utile de les mettre encore sous les yeux de nos lecteurs. Il prétend d'abord (p. 206) que le passage du chapitre V « annonce la ruine du royaume et de la dynastie des Chaldéens, prédiction qui s'accomplit dans la nuit même » (Daniel n'indique comme s'étant accompli dans la nuit même que le meurtre de Balthasar). Les autres griefs du critique rationaliste sont exposés dans le passage (p. 222) suivant que nous donnons en entier : « L'auteur donne pour successeur à Neboukadneçcar *son* fils Belts'açcar (ch. VIII, 2 ; comp. ch. V, 1), et en même temps il dit que celui-ci a été le dernier roi de Babylone (Ch. V. 30. — Le soulignement du pronom est destiné à mettre en évidence une erreur de Daniel ; mais l'anachronisme

est seulement dans l'imagination du critique qui, sans appui dans le texte, fait de ce roi « le dernier roi de Babylone »). Mais non seulement le successeur de Neboukadneççar portait un tout autre nom (2, Rois, XXV, 27. — Le même roi a porté deux noms ; on cite un grand nombre de rois qui sont dans le même cas) ; on sait aussi qu'il eut encore à son tour plusieurs successeurs avant la destruction de l'empire Babylonien par les Perses » (Daniel ne le nie pas ; il ne s'en occupe pas). Nous n'insistons pas sur l'intercalation d'un empire des Mèdes entre celui des Chaldéens et celui des Perses (il n'est pas question d'un empire des Mèdes ; mais d'un mède, gendre de Nabuchodonosor, qui continua en sa personne et en celle de son fils, l'empire chaldéen). Il en a été déja question plus haut (comme il va en être question en mêlant deux choses radicalement distinctes). Un pareil empire a existé à n'en pas douter, et Xénophon dit même que Cyrus a conquis Babylone pour le compte du roi des Mèdes son suzerain (c'est une fable de Xénophon ; — un empire des Mèdes a existé jusqu'à la défaite d'Astyage par Cyrus, mais cet empire n'a pas possédé l'empire babylonien), tandis qu'Hérodote, Ktésias et la Bible (Esdr. I, 1, 11, Chron. XXXVI, 22 et surtout Es. XLIV, 28 ; XLV. 1), nous représentent le vainqueur de Babylone comme un souverain agissant d'une manière parfaitement indépendante (Daniel n'a pas écrit un mot qui contredise cette manière de voir). Mais qu'elle que soit la combinaison qu'on préfère, toujours est-il que le roi qui doit avoir succédé au dernier prince chaldéen, Darius, fils d'un Xerxès (ch. VI, 1 ; IX, 1), nous paraît singulièrement suspect (ce Darius n'a pas succédé au dernier prince chaldéen : il s'est intercalé entre Balthasar, son beau-frère, et Laborosoarchod, son fils), et cela d'autant plus que son empire est divisé en cent-vingt provinces, ce qui doit avoir été fait, d'après les historiens, par Darius fils d'Hystaspe et père du vrai Xerxès » (la division mentionnée par Daniel fut faite par Darius le Mède, et elle est indépendante de celle qui fut ordonnée par Darius le Perse ; — voy. *Introd.*, p. 448).

C'est ainsi que, en mêlant à notre texte des récits qui lui sont étrangers, les critiques s'aventurent à dire que Daniel ignore les événements de son temps, et qu'il n'écrit pas une histoire véritable. Nous avons vu, au contraire, que l'exégèse des derniers versets du chapitre V ayant été mal faite, on a supposé à tort que la prophétie eut lieu dans un moment où Babylone était enveloppée par l'armée de Cyrus. On a ainsi fait

dire à Daniel que Balthasar était le dernier roi de Babylone ; et, pour trouver Darius le Mède on a eu recours à un roman, et on y a puisé des ajoutages qui ont achevé de tout embrouiller. Daniel nous expose un fait qui n'a aucun rapport avec celui que nous offre la Cyropédie.

CHAPITRE V (*bis*) [XIV[e] DE LA VULGATE].

APOSTOLAT DE DANIEL AUPRÈS DE DARIUS LE MÈDE, ÉPISODES DE BEL ET DU SERPENT ; LE PROPHÈTE JETÉ POUR LA PREMIÈRE FOIS DANS LA FOSSE AUX LIONS.

Sommaire. — Tenu en haute estime par Darius le Mède, dont il était tout à la fois un ami et un des premiers fonctionnaires, Daniel qui voulait porter ce roi à considérer le paganisme comme une erreur et une folie, découvre la supercherie des prêtres de l'idole de Bel, lesquels mangeaient ou emportaient pendant la nuit les mets offerts pendant le jour. La preuve fut faite par Daniel au moyen de cendres qu'il avait disséminées sur le pavé du temple et qui offrirent au roi les traces des pieds d'hommes, de femmes et d'enfants. Le passage secret qui menait à l'autel fut découvert et les prêtres furent mis à mort. Peu à près, afin de montrer qu'un Serpent adoré à Babylone n'était pas un dieu, Daniel obtint la permission de le faire mourir et il y réussit en faisant manger à cet animal sacré un gâteau qui l'étouffa. Les Babyloniens irrités se révoltent et exigent du roi qu'il leur livre Daniel. Cédant à leurs instances et à leurs clameurs séditieuses, le roi le leur abandonna, et ils le jetèrent dans la fosse aux lions. L'homme de Dieu y fut visité par le prophète Habacuc qu'un ange transporta de la Palestine à Babylone. Au septième jour, supposant que Daniel avait été dévoré par les lions le roi vint pour le pleurer, et il constata que ces animaux ne lui avaient fait aucun mal. L'ayant fait sortir de la fosse, il y fit précipiter ses accusateurs qui furent aussitôt dévorés par les fauves.

Vraie place et authenticité de ce chapitre. — Il résulte des observations exposées précédemment (*Introd.* p. 882) que ce chapitre fait corps avec le verset 32 du ch. V, et, par suite, avec le reste du livre. On sait que Théodotion met en tête de ces deux épisodes de la vie de Daniel, le dernier verset que nous avons

rattaché au chapitre V (Voy. *Introd.*, p. 882). Nous avons été mis ainsi sur la voie pour retrouver la place de ce fragment dans l'œuvre de Daniel. En nous conservant ce document uni au verset 32 du chap. V, la recension grecque de Théodotion nous a montré que le chapitre relatif à Bel et au Serpent se rattache à ce verset, et qu'ainsi il se rejoint, par une soudure que l'on a trop négligée, à ce chapitre V. Ce rapprochement nous a permis d'assigner l'époque et la date, à peu près exacte, des événements qui sont racontés par Daniel au chap. XIV qui, mis à sa vraie place, devient le chapitre V bis.

Relié ainsi au livre de Daniel, dont il fait partie intégrante, ce morceau ne peut être attribué qu'à Daniel, auteur de tout le livre. L'antiquité attribue, du reste, ce chapitre à ce prophète. Quelques anciens écrivains qui ont eu la pensée de l'attribuer à Habacuc ont été trompés par le titre qu'offre la version des Septante. Mais ce titre lui-même dit simplement que le traducteur alexandrin, n'ayant pas trouvé ce chapitre dans son manuscrit, l'a détaché du livre de ce prophète. Quelque copiste a voulu compléter ce livre en y ajoutant quelques détails concernant le voyage miraculeux de l'envoyé de Dieu à Babylone. Mais c'est aller au-delà du contenu de ce titre en concluant que le récit des épisodes de Bel et du Serpent, est dû à la plume d'Habacuc (Voyez *Introd.*, p. 884).

Les renseignements relatifs à son authenticité sont d'ailleurs concluants (Voy. *Introd.*, p. 882 et ss.). Il n'y a rien dans tout le chapitre qui porte à l'attribuer à un autre écrivain, encore moins à un auteur vivant dans un temps postérieur à la Captivité, Les hébraïsmes qui se trouvent dans ce récit, offrent un nouvel argument en faveur de la même conclusion (Voy. versets 4, 8, 10, 14, 26). On ne peut s'empêcher de reconnaître que ce chapitre offre, en dehors du fréquent usage du καὶ, des traces d'un texte primitif araméen. Il est, en effet, facile de lire un texte sémitique à travers les traductions grecques. Elles ne sont évidemment, que des versions d'un original qui offrait des variantes, et qui était écrit en araméen, langue dans laquelle Daniel devrait s'entretenir avec Darius-Nériglissor.

Les Juifs et les protestants n'ont allégué, du reste, aucun argument contre l'authenticité de ce chapitre. Ne le trouvant pas dans le Canon hébraïque actuel, ils se sont hâtés de mettre ce document au rang des écrits apocryphes. Mais ils se sont bien gardés d'examiner si le livre hébréo-araméen de Daniel n'a pas subi quelques suppressions. En examinant de près les textes, on

constate que des copistes ont voulu abréger ce livre, et qu'ils ont supprimé ces tableaux parce que l'histoire qu'ils contiennent n'est pas liée à celle des empires. On s'explique très bien, du reste, que les scribes voyant que ces récits interrompaient le courant d'intérêt et de curiosité qui circulait dans les esprits, au troisième et au second siècles avant notre ère, au sujet des prophéties relatives à l'empire macédonien des Séleucides et des Lagides et au sujet des prophéties messianiques, aient négligé de copier un chapitre qui, sous ce rapport, n'était pas intéressant au même degré.

La destruction de Bel et du Serpent eut lieu sous Darius le Mède. — On s'est demandé quel est le roi sous le règne duquel se placent les deux épisodes de notre chapitre. Tel qu'il est, détaché de son cadre, ce texte, dans les versions grecques, ne détermine pas le nom de ce roi. On comprend seulement qu'il s'agit d'événements qui se sont passés sous un roi auprès duquel Daniel occupait une place très élevée. Quelques commentateurs ont cru que l'extermination de Bel et du Serpent avait eu lieu sous le règne de Cyrus. Saint Athanase, ou du moins l'auteur de la *Synopse des Livres saints* (liv. XXII) dit que Daniel fut jeté deux fois dans la fosse aux lions (δὶς ἐβλήθη εἰς τὸν λάκκον τῶν λεόντων) : la première fois, lorsqu'on adora Darius et que lui seul adora Dieu ; la seconde fois, lorsque, sous Cyrus, il renversa Bel. Saint Irénée a aussi adopté le sentiment qui identifie ce roi de Perse avec le roi mentionné au ch. XIV (Lib. IV *adv. Hæres.* cap. 5). Dom Calmet ayant supposé qu'Astyage, Darius le Mède et Cyaxare sont le même personnage, croit également que l'histoire de Bel arriva sous le règne de Cyrus. Mais ces sentiments sont combattus par les raisons que nous avons données ci-dessus. Le rattachement de ce récit au chapitre V, nous montre que ce fut sous Darius le Mède que Daniel démasqua les fraudes des prêtres de Bel et fit périr le Serpent. Ce roi ne fut donc ni Nabuchodonosor (Maldonat), ni Cyrus (saint Irénée, Théodoret), ni Astyage, ni Balthasar (Cornelius à Lapide). Jusippon qui regarde les histoires de Bel et du Serpent comme canoniques, place, au contraire, très justement, les événements qui les contiennent sous le règne de Darius le Mède.

Apostolat de Daniel auprès de ce roi. — L'ensemble des récits relatifs à ce prince montre que pendant quelque temps, Daniel a espéré que le Mède ouvrirait la voie à la délivrance finale du peuple juif (Chap. IX, 1, 2). Un prophète ne comprend pas toujours tout ce qui lui est révélé. C'est ainsi que, au chap ; XII, 8,

après avoir reçu l'explication de l'Ange, Daniel s'écrie : « Et moi, j'entendis et je ne compris pas. » Quoiqu'il fut un grand prophète, Daniel ne savait que ce que Dieu lui révélait. Aussi, verrons-nous au chap. IX cet homme si privilégié, étudier les paroles qui avaient été inspirées de Dieu à Jérémie. Saint Pierre dit très justement à ce sujet : « Tous les prophètes étaient occupés à s'enquérir pour quel temps et pour quelles conjonctures l'Esprit du Christ qui était en eux, faisait ses déclarations (1 Pierre, I, 2). » Daniel put donc croire, pendant quelque temps, que Darius le Mède, qui avait accepté la royauté des Chaldéens afin de reconstituer le vieil empire assyrien en y adjoignant la Médie et la Perse, rendrait la liberté à la nation juive (V. *Introd.*, p. 701).

On s'explique, dès lors, très bien que le prophète se soit efforcé de donner à ce roi une connaissance du vrai Dieu. Déjà, peu à peu, par la force même des choses, Nabuchodonosor et beaucoup de lettrés s'étaient imprégnés des doctrines juives. Ce roi les avait étudiées avec intérêt et il avait suivi quelquefois l'influence de Daniel. Sous Darius, le prophète s'efforça aussi de détacher ce roi de l'idolâtrie, espérant qu'il serait ainsi disposé à permettre aux enfants de Juda de rebâtir le temple de l'Eternel, et d'y rendre un culte à ce souverain Maître de toutes choses. Nous voyons donc dans le chapitre V bis, comment l'homme de Dieu travailla de toutes ses forces à faire disparaître de l'esprit de Darius, l'abominable réseau de mensonges qui enlaçait les polythéistes. Il résulte même du texte, que les paroles de Daniel avaient trouvé quelque écho dans l'âme de ce roi (Vs. 27).

Darius avait constaté que le fils de Juda était revêtu d'une sagesse miraculeuse et il avait une grande confiance en lui. Mais ce roi, arrivé sur le trône à la suite d'une conspiration, est un homme du monde et un homme de guerre, peu au courant des pratiques religieuses des Casdim. C'est de plus un étranger qui ne s'est pas donné la peine d'examiner les croyances en vogue dans le milieu babylonien. Il croyait que Bel mangeait et buvait; il adorait un serpent vivant. Peut-être se conformait-il en cela à un usage de l'ancien magisme des Mèdes. Sa naïveté peut nous faire sourire; mais elle rentre très bien dans un ordre de faits que nous expliquerons facilement. Nous verrons que, mettant en lumière dans ce chapitre, le portrait de ce monarque et une curieuse variété de types et de caractères, Daniel nous fait connaître encore ici les hommes, les mœurs, les idées et les sentiments de la cour et du peuple au milieu desquels il vivait.

But et caractère historique de ce chapitre. — Les chapitres V *bis* et VI, comme le chapitre III, ne contiennent pas de prophéties. Ils portent nos regards sur d'autres objets dignes de notre admiration. Ils sont destinés à nous faire connaître quelques-uns des miracles qui marquèrent la présence de Dieu au milieu de son peuple pendant l'exil. En particulier, le chapitre V *bis* a pour but de nous montrer que, quoique élevé à une haute dignité, sous le règne de Darius, Daniel ne négligea pas les intérêts de Dieu et qu'il en fut récompensé par une intervention divine. C'est dans ce but qu'il nous fait part de quelques conversations religieuses qu'il eut avec ce roi et qu'il nous montre comment il s'efforça de le détourner des doctrines idolâtriques. Les deux épisodes de ce chapitre sont néanmoins deux actions incidentes liées à l'action principale dont tout le livre expose le tableau. Elles nous conduisent à conclure que le Dieu de Daniel, le Dieu dont le temple avait été démoli et dont le peuple était déporté, n'en était pas moins le Dieu Très-Haut. Tout le chapitre revient sur un des dogmes fondamentaux que les Hébreux avaient la mission providentielle de conserver et de léguer aux autres peuples. D'un autre côté, les événements racontés ici nous apprennent que Dieu continue à faire de Daniel un guide, une lumière, une consolation pour son peuple pendant les soixante-dix ans de la Captivité. Le miracle dont le prophète fut l'objet nous montre aussi que cet homme de Dieu était encore un instrument des bénédictions divines pour un grand nombre d'âmes parmi les païens.

Le miracle. — Il fallait que le genre humain sût que la notion du vrai Dieu s'était conservée chez les déportés de la Judée, et que l'on devait écouter le prophète qui leur parlait du Messie et du triomphe de sa doctrine religieuse sur toute la terre. Babylone — centre commercial de tout l'univers — devint comme un Sinaï, et par le miracle de la fosse aux lions, les prédications de Daniel eurent plus de retentissement. Malheureusement, les rationalistes ne se font pas une idée du milieu dans lequel se produit le miracle ; ils ne comprennent rien au désastre qui suivit la destruction du temple et de la ville de Jérusalem. Ils nous disent donc que ce chapitre ajoute au récit sacré un étrange et inutile miracle. Mais, quoiqu'ils en pensent, ils ne sauraient faire passer pour inutiles des miracles qui avaient pour but de montrer que, au temps de l'exil, Jéhovah n'était pas resté sans témoignage. Ils n'étaient certainement pas inutiles ces miracles qui avaient pour but d'encourager et

de fortifier les fils de Juda, en présence des douloureuses calamités qui étaient venues fondre sur leur patrie. Dans les circonstances où se trouvait le peuple de Dieu, l'intervention miraculeuse du Très-Haut s'explique fort bien : Jéhovah a voulu agir sur Darius et sur les peuples de son empire en montrant qu'il ne s'éclipsait pas et qu'il savait trouver des occasions de se manifester.

Nous devons ne pas oublier non plus que les Juifs sont, depuis près de cinquante ans, dans une crise, dans un cataclysme qui menaçait d'engloutir leur nation. Au milieu de ces années d'humiliations et de douleurs, les miracles que Dieu opère en faveur de Daniel relèvent la foi de ce peuple dans ses destinées et le grandissent considérablement aux yeux des Babyloniens et de tous les peuples voisins. Contemplons, en effet, les événements qui se déroulent à Babylone sous Darius. La condamnation à mort du fameux ministre de Nabuchodonosor, du voyant que Balthasar avait élevé à la plus haute dignité, d'un des premiers ministres de Darius ; la conservation de Daniel dans la fosse aux lions. Tous ces événements durent étendre au loin la renommée de Daniel ; le pieux israélite dut exciter l'admiration d'un public nombreux pour son Dieu. Ce miracle donnait donc un nouveau relief, un nouvel élan à la religion juive, et l'impuissance des deux babyloniens, que les persécuteurs de Daniel avaient voulu venger, n'en ressortait que d'une façon plus éclatante.

Ceux qui trouvent, du reste, que les miracles relatif aux lions et à l'enlèvement d'Habacuc, sont étranges, ne prouvent pas que le miraculeux, conservé dans ce récit, offre une raison de le reléguer parmi les légendes. Les rationalistes n'ont pas encore démontré l'impossibilité du miracle ; et ils pourront suer encore longtemps avant de rien découvrir qui favorise leur dogme imaginaire. Le miracle de l'Ange qui ferma la gueule aux lions (vs. 22) s'explique très aisément (*Introd.*, p. 523). Peu importe que le résultat ait été obtenu par une hypnotisation ou une fascination, ou par la paralysie momentanée de quelque nerf : la science moderne est obligée de reconnaître la possibilité de ce fait. Seulement, dans les conditions où il se produit, il est nécessaire d'admettre l'intervention du doigt miraculeux du Maître. Le transport d'Habacuc par un ange n'offre non plus aucune difficulté réelle (*Introd.*, p. 530). Les adversaires disent, il est vrai, qu'ils ne voient pas le but de ce miracle. Mais leur défaut de perspicacité ne prouve pas que ce déploiement de

force surnaturelle n'ait eu un but digne de Dieu. La raison providentielle de ce fait miraculeux n'est pas difficile à trouver. Dieu aurait pu nourrir Daniel par des moyens plus ordinaires; mais il a voulu que le prophète Habacuc put contempler et constater le miracle de la fosse aux lions, afin qu'à son retour en Palestine, il put dire aux pauvres enfants d'Israël, qui s'y trouvaient, que Jéhovah ne les avait pas abandonnés. L'Eternel avait des desseins sur Habacuc; il voulut le réconforter et l'employer à réveiller, chez ses frères, leur confiance dans les promesses du Très-Haut.

Nous n'avons pas, d'ailleurs, à nous arrêter aux niaiseries de quelques Juifs qui, ne voyant pas ces récits dans leur Bible, ont douté de la réalité des événements qui y sont racontés. Saint Jérôme raconte à ce sujet qu'il s'est trouvé en rapport avec un Juif qui lui a tenu les raisonnements suivants : « Quel nouveau genre de miracle de faire mourir un dragon avec des drogues ou de découvrir les artifices des prêtres de Bel! choses que tout homme pouvait faire avec un peu d'esprit et d'adresse, sans qu'on soit obligé pour toutes ces merveilles de recourir à l'esprit de prophétie. Tombant ensuite sur l'endroit où il est dit qu'Habacuc fut transporté de Judée en Chaldée, il demandait si dans tout l'Ancien-Testament il y avait un exemple de cette nature. C'était par de tels arguments que ce Juif soutenait que l'on admettait dans l'Eglise des fables et des histoires apocryphes » (*Præf. in Dan,*).

Il n'était cependant pas bien difficile de répondre à ce critique que, pour trouver dans l'Ancien Testament un miracle analogue à celui du voyage aérien d'Habacuc, il n'y avait qu'à lire ce qui est relatif à l'enlèvement d'Elie. Le peuple d'Israël sait très bien que ce prophète est monté vivant au ciel, sur un char de feu, que traînaient des chevaux de flamme : il eut donc suffi de renvoyer le contradicteur au livre II des Rois (ch. II), et de lui faire lire le récit de l'assomption d'Elie. Il n'était pas plus difficile à un ange de transporter Habacuc, dans un tourbillon de feu, auprès de Daniel, qui était depuis plusieurs jours dans la fosse aux lions. Elie avait été nourri par des corbeaux; Daniel fut sustenté par un prophète. L'objection de l'interlocuteur de saint Jérôme tombe donc aisément par terre. On ne doit pas oublier, non plus, que l'Ancien-Testament mentionne aussi l'enlèvement d'Hénoch, lequel fut transporté au ciel sans qu'il eût vu la mort (Genèse, V, 24). Quant à ce que dit le juif, très

peu subtil et très peu avisé, au sujet de la découverte des fraudes des prêtres de Bel et de la mort du serpent, il aurait dû commencer par voir que ces faits ne sont pas présentés comme des miracles. En nous les racontant, Daniel nous fait voir, tout simplement, comment il s'y prenait pour faire comprendre au roi Darius la vanité de ses croyances idolâtriques.

Ce chapitre a donc aussi, comme tout ce qui est dans la Bible, un but didactique. En nous faisant connaître des scènes du culte idolâtrique à Babylone, Daniel nous apprend à juger et à mépriser les doctrines et les pratiques religieuses de la civilisation chaldéenne. Mais il ne suffit pas que ces épisodes de Bel et du serpent aient eu pour résultat de rendre l'idolatrie ridicule et aient contribué à exalter le vrai Dieu, pour regarder ces histoires comme fabuleuses. Il ne suffit pas de dire que ce sont des fables rabbiniques : il faudrait appuyer cette incrimination de quelque raison. Or, les critiques n'en ont trouvé aucune. Reuss, par exemple, a déclaré, dans son infaillibilité, que « ce sont deux contes destinés à ridiculiser la grossière idolâtrie du paganisme, et à revendiquer la puissance suprême du Dieu unique, adoré par le Juif » (p. 347). Il prouve ensuite que ce sont des contes de la façon suivante : « Que ce soient des contes, et rien de plus, cela ne souffre pas la moindre difficulté » (*ibid.*). Voilà toute la preuve. Elle est loin d'être concluante : c'est une pure assertion gratuite. Et ce n'est pas ce qui suit qui donnera une haute idée de la force intellectuelle de ce critique. « Il est vrai, dit-il, qu'il existait autrefois à Babylone un temple du dieu Bel, lequel fut détruit par un roi de Perse, mais c'est là le seul élément historique que nous puissions reconnaître dans ces pages. Tout le reste est de pure invention et ne trahit pas même chez l'écrivain un talent tant soit peu distingué. Jamais les Babyloniens n'ont adoré des animaux vivants. La fosse aux lions est tout simplement un emprunt fait au Daniel hébreu, et l'auteur pour donner du nouveau ne sait que renchérir sur son modèle. Il fait séjourner son héros pendant six jours dans cette fosse, au milieu de sept lions affamés, et l'y fait nourrir lui-même d'une manière que nous appellerions plutôt grotesque que miraculeuse » (*ibid*). Voilà tout ce qu'il a su trouver. Dans ces récits où Daniel nous introduit dans la vie réelle des Babyloniens, Reuss ne voit qu'un élément historique : l'existence d'un temple du dieu Bel ; et il décrète du haut de sa suffisance que tout le reste est de pure invention, et que l'auteur du récit est dépourvu de talent. Ce

sont encore là des assertions de fantaisie. Quand il veut les motiver, il ne nous donne pour raisons que des lubies. Ainsi, il sait que les Babyloniens n'adoraient pas les animaux vivants. Nous verrons, tout à l'heure, qu'il affirme, à ce sujet, une chose qu'il ne sait pas. Quant à l'appréciation du miracle, nous trouvons que l'épithète de « grotesque » convient très bien au pseudo-critique pour lequel tout ce qui est miracle est choquant et invraisemblable.

C'est en vain, du reste, que les protestants et les rationalistes ont voulu prouver par la critique interne, la légitimité de leur rejet de ce chapitre. Tout concourt, au contraire, a prouver que les milieux et les spectacles sont décrits par un témoin oculaire. La raison principale pour laquelle les adversaires rejettent la réalité de l'histoire contenue dans ces deux récits, c'est qu'ils seraient pleins d'invraisemblances. Mais quand on examine ces prétendues invraisemblances avec les yeux d'une critique impartiale, on est bien loin d'obtenir un résultat défavorable à notre livre. On reconnaît, au contraire, que l'auteur reproduit très bien l'aspect, la teinte du temps dont il parle.

Mangeries de l'idole de Bel. — Parmi les détails invraisemblables, on a souligné ce qui est relatif aux repas de Bel. Il n'est pas admissible, dit-on, que le roi de Babylone, pour si crédule qu'on le suppose, ait jamais pu croire que l'idole de Bel mangeât les mets que l'on offrait sur son autel. Mais nous avons déjà fait remarquer que ce roi était un Mède, un étranger, qui a pu très facilement partager à cet égard les superstitions populaires. D'un autre côté, on ne saurait mettre en doute aujourd'hui que les Chaldéens n'aient cru que les idoles se nourrissaient de l'offrande qu'on leur faisait. En particulier, pour l'idole de Bel, nous avons une inscription dans laquelle Nabuchodonosor se vante de lui fournir des aliments et des boissons en abondance. « J'offris, dit-il, des sacrifices avec dévotion à Marduk... je renouvelai ses offrandes... Tous les jours, un bœuf grand et gros, à la poitrine et aux côtes excellentes, était la part des dieux du Bit-Saggatu et de Babylone. Du poisson, des oiseaux, du miel, du lait, une huile excellente, du vin emmiellé (kuruunim), du *sikar* (boisson fermentée)..... du vin précieux, choisi des pays d'Isalla... sans mesure, comme les eaux des fleuves, sous la protection de Marduk et de Zirbanit, mes maîtres, je déposai dans le sanctuaire de leurs seigneuries, etc. » (*Western Asiatic Inscript.*, t. I, pl. 65, Baril de Philipps). Pour prouver que chez les Babyloniens, la divinité était censée se nourrir des offrandes, il suffi-

rait du reste, de porter son attention sur ce passage qu'on lit dans une formule magique : « O vous... sublimes enfants de Êa... mangez bien, buvez généreusement pour faire votre garde... » (W. A. I. IV, 21, 1). Lenormant en a, en effet, tiré la conclusion suivante que nous transcrivons ici : « Le dernier paragraphe semble indiquer d'une manière très claire qu'il était d'usage de placer en un lieu de la maison, des aliments et des vases remplis de boissons pour les dieux et les génies qu'on appelait à la garde en se couvrant de leurs images comme de talismans protecteurs. Je ne crois pas que chez aucun peuple on trouve l'idée que la divinité se nourrit matériellement de l'offrande qu'on lui fait et y puise de nouvelles forces, exprimée en termes plus formels que dans les documents magiques accadiens » (*La Magie*, etc. p. 46). Le même assyriologue cite encore un hymne incantatoire au Soleil, où on lui dit : « Mange son aliment (présenté par le malade), absorbe sa victime. » Dans une autre formule on dit aux esprits : « Festoyez, sacrifiez... Que le Soleil absorbe la viande de notre sacrifice » (*Ib.* p. 47).

Ce n'est là, du reste, qu'une des extravagances auxquelles le culte des fausses divinités entraînaient les esprits. On savait déjà par Hérodote que les Babyloniens poussaient leurs criminelles folies jusqu'à conduire des femmes à leurs dieux (I, 181, 182). Au haut de la tour de Babel se trouvait une chambre sans statue et un lit que le dieu Nébo était censé partager avec une femme indigène. Ces femmes croyaint que le dieu les avait choisies entre toutes et elles étaient persuadées qu'elles n'avaient eu commerce qu'avec lui. Hérodote ajoute que la même coutume existait en Egypte. On possède d'ailleurs, dans les musées, des cachets babyloniens qui constatent cette pratique : la cérémonie de la conduite de ces femmes, par des prêtres, au dieu, y est représentée (*Collect. De Clercq*) (1).

(1) Pour faire mieux comprendre encore les préjuges babyloniens au sujet de leurs idoles, qu'ils supposaient se nourrir et agir, il nous suffira de rapporter. d'après le *Times*, le récit d'un événement qui s'est passé en 1888, à Foochow (Chine) : « Dans un des temples de cette ville sont placées des idoles auxquelles viennent faire appel tous ceux qui désirent se venger de leurs ennemis. Récemment, la mort subite d'un commandant militaire fit croire au peuple qu'elle avait été l'œuvre de ces idoles ; le vice-roi en fut avisé et il donna l'ordre d'arrêter et de punir les coupables. Le préfet, muni d'un mandat d'arrêt signé par le vice-roi, se présenta au temple et mit en état d'arrestation les quinze idoles — qui étaient toutes en bois et avaient

Le renversement de l'idole et du temple de Bel. — Il sera, dit-on, difficile d'admettre que « le roi ait fait détruire la statue de Bel, la première divinité des Chaldéens. » On n'a cependant pas de peine à comprendre que ce prince ait ordonné la destruction de ce vain simulacre. Daniel avait prouvé que ce n'était pas l'idole, mais les prêtres qui mangeaient les mets offerts sur l'autel. Le roi était surpris dans sa bonne foi, et il comprenait qu'il avait eu pour cette idole un culte insensé et ridicule. Il était tout naturellement amené à détruire l'instrument dont les prêtres s'étaient servi pour le tromper, et à punir de mort les auteurs de l'imposture dont il avait été le jouet.

Remarquons, d'ailleurs, qu'il ne s'agit pas de l'idole de Bel ou d'une des statues de la pyramide de Babylone, *Ê-saggadhou*, dont parlent Hérodote et Diodore de Sicile, et qui était en or. Il n'est pas question, non plus, de la statue d'or massif qui était dans le sanctuaire de la pyramide à étages de Borsippa. Ces statues ne disparurent que par le pillage de Xerxès. La statue mentionnée par Daniel était « de boue au dedans et d'airain au dehors » (Vs. 6). On aurait tort, en effet, de s'imaginer qu'il n'y avait qu'une seule statue de Bel à Babylone.

C'est également d'après un faux supposé, que l'on identifie le temple de Bel, démoli sous Darius le Mède, avec celui qui, d'après Hérodote, Arrien et Strabon, fut détruit par Xerxès, longtemps après la mort de Daniel. Puisqu'il n'est pas question de la statue d'or de Bel, il est évident que le prophète n'a pas en vue le grand temple de Bel, à huit étages, dont les ruines sont connues aujourd'hui sous le nom de Babil et où se trouvait le tombeau de Bel. Il y avait de nombreux monuments sacrés à Babylone. La cité royale ou l'acropole de cette ville ne renfermait que des temples et des palais. En donnant la liste des neuf temples bâtis par Nabuchodonosor, Oppert remarque qu'il en est un qui était élevé « à la gloire du grand maître des dieux, Mérodach » (*Expéd. en Mésop.* I, p. 237), et il ajoute : « Il est bien entendu que beaucoup d'autres rois en ont bâti d'autres

une hauteur de cinq pieds chacune. Mais avant de les traduire devant le tribunal d'enquête, le préfet leur fit crever les yeux, afin que les idoles ne pussent voir leurs juges et leur causer du mal plus tard. Le résultat de l'enquête fut soumis au vice-roi, et celui-ci ordonna de décapiter les idoles, de les jeter ensuite dans un étang et de raser le temple où elles se trouvaient, afin que d'autres idoles du même genre ne pussent venir troubler la tranquillité de Foochow. »

dont les restes se trouvent parmi les ruines citées » (*Ibid*). Bel devait avoir plusieurs sanctuaires dans une ville dont il était le dieu protecteur, le premier des dieux. Il ne saurait donc y avoir aucune opposition entre le récit de Daniel et celui des historiens grecs, puisqu'ils parlent de monuments tout différents.

La version des LXX ne parle pas, du reste, de la destruction du temple, et au verset 27 de Théodotion, les Babyloniens ne se plaignent que de la destruction de l'idole et de la mort des prêtres. Notons aussi que l'expression κατέστρεψεν qui a le sens de « bouleverser » ne signifie pas forcément que le temple fut démoli de fond en comble. A en juger, d'ailleurs, d'après les inscriptions cunéiformes, les rois babyloniens étaient sans cesse occupés à rebâtir leurs édifices sacrés. A tout propos, ils se vantent d'avoir reconstruit la Pyramide et la Tour ou restauré des temples et des palais. Ces temples et ces palais se démolissaient, en effet, avec la plus grande facilité. On n'eut peut-être pas besoin de prendre la peine de démolir celui dont parle Daniel. Abandonné par suite de la découverte de la supercherie des prêtres, ce temple dut tomber bientôt en ruines. C'est, en effet, la conclusion à laquelle on aboutit, lorsqu'on considère les éléments dont disposaient les architectes babyloniens. Ecoutons à ce sujet le jugement porté par George Perrot sur les travaux de la maçonnerie chaldéenne : « L'édifice chaldéen avec sa mince enveloppe de brique cuite, aisément vulnérable, et son corps de brique crue, dénué de consistance et presque soluble, exige, pour durer, les soins d'un architecte, nous allions dire d'un médecin, qui veille sur lui sans relâche et qui panse, jour par jour, les blessures que lui inflige l'intempérie des saisons ; abandonné à lui-même, il meurt bientôt, si l'on peut ainsi parler, de mort naturelle » (*Hist. de l'Art*, etc. t. II, p. 138).

Emeute à Babylone. — Pour trouver le récit de Daniel en défaut, on prétend qu'il n'est pas possible de croire que le roi eut fait mettre les prêtres à mort, car il se serait exposé à une révolte de ses sujets. C'est, en effet, ce qui arriva. Mais alors on trouve étrange que des Babyloniens aient osé parler à Cyrus ainsi qu'il est dit au verset 28. Il est évidemment probable que les sujets babyloniens de ce conquérant n'auraient pas tenu ce langage. Mais, sous Darius le Mède, cette attitude des Babyloniens n'offre rien d'invraissemblable. Dans le cas présent, la caste sacerdotale qui comprenait des hommes puissants et qui comptait de nombreux adhérents, put très bien menacer un prince, étranger d'origine, et peu affermi sur le trône. Aussi

ne sommes-nous pas étonné de voir que ce roi est faible devant les émeutiers. Il sait qu'il est un étranger, un usurpateur, et qu'il y a un parti chaldéen contre lui. Darius le Mède jugea donc néccssaire de céder au peuple, qui menaçait de se révolter, et de lui faire subir le sort que ses partisans avaient fait subir à Balthasar.

Ineptics à propos de la religion de Darius le Mède et des Médo-Perses pendant la Captivité. — Pour montrer que le récit de Daniel relatif à l'idole de Bel et au Serpent est invraissablable, des critiques ont trouvé bon de placer les événements qui y sont mentionnés, sous le règne de Cyrus. Moses Stuart, par exemple, s'exprime ainsi : « Daniel est jeté dans la fosse aux lions par Cyrus, qui fut forcé par les prêtres de le livrer à leur vengeance. » D'où le critique a-t-il sorti que le fait, raconté par notre prophète, eut lieu sous le conquérant de Babylone? De son imagination; et c'est sur cette donnée de fantaisie et sur les rêveries qui faisaient de Cyrus un zoroastrien, que Stuart construit l'objection que voici : « L'auteur a introduit un peu improprement *Bel* comme l'objet d'un culte religieux sous Cyrus. Les anciens Mages n'avaient ni temples, ni autels, ni idoles-statues. Xénophon, cependant, fait quelques fois parler et agir Cyrus comme un Grec, au sujet des divinités grecques. C'est la plus grande méprise de ce livre et montre qu'il connaissait peu la religion des *Parsis*. Mais il écrivait pour des lecteurs grecs, lesquels n'avaient probablement qu'un bien faible intérêt pour le *Parsisme*. L'auteur du récit que nous allons examiner, nous présente Cyrus comme un adorateur de Bel, qui était un dieu babylonien » (p. 473). Que d'erreurs dans ces quelques lignes! D'abord, il n'est pas question de Cyrus; et puis ce que Stuart dit des « anciens mages » et du « parsisme, » montre qu'il ne s'est pas assez défié des mirages, trop faciles, par lesquels des hommes, très savants, du reste, se sont laissé égarer au sujet de la religion des Perses au temps de la Captivité (Voy. *Introd.*, p. 569 et ss.). Il n'y a rien de vrai, non plus, dans tout ce que ces érudits ont écrit sur le monothéisme de Cyrus. C'est aussi sans fondement que l'on a supposé que les Mèdes et les Perses avaient, avant leur contact avec le peuple de Dieu, des idées sur la divinité plus élevées que celles des Assyriens et des Babyloniens (Cfr. *Introd*, p. 589). Xénophon ne s'est pas trompé lorsqu'il a dit que Cyrus se fit adorer comme un dieu. Il est, d'ailleurs, bien reconnu aujourd'hui, que ce roi accepta et adora les idoles et les dieux des Chaldéens (*Introd.*, d. 591). Aussi ne pouvons-

nous que sourire, lorsque nous rencontrons des écrivains disant qu'il n'est pas vraissemblable que Darius, Mède de naissance, et Cyrus, le Perse, aient honoré une idole babylonienne avec des marques de respect, telles que celles qui sont rapportées dans notre chapitre. En s'exprimant ainsi ils prouvent tout simplement qu'ils sont bien loin de connaître, nous ne disons pas dans tous ses détails, mais même superficiellement, l'histoire de la crédulité et de la superstition des Mèdes et des Perses.

Le culte du Serpent à Babylone. — S'imaginant connaître, par des écrivains grecs, les croyances religieuses des Chaldéens, les adversaires de l'authenticité du chap. V *bis* (XIV) disent que l'auteur détruit sa fiction en introduisant à Babylone le culte des animaux qui a toujours été inconnu aux habitants de cette contrée. Mais, en prétendant que les Babyloniens n'ont jamais admis et pratiqué le culte d'un Serpent, ces critiques parlent à tout hasard : ils raisonnent d'après les erreurs qu'ils ont entassées dans leur esprit, et d'après la manie qu'ils ont de croire qu'ils connaissent toutes les croyances superstitieuses des peuples de l'Asie antérieure. Or, ils n'en connaissent que très peu de chose. D'après les historiens profanes et d'après les découvertes modernes, on sait que les Egyptiens rendaient un culte à des animaux vivants comme à autant de divinités. D'un autre côté, les écrivains de l'antiquité classique ne nous ont pas dit que ce culte des animaux vivants, et en particulier d'un serpent, ait existé chez les Babyloniens. Or, comme il n'en coûtait rien aux rationalistes de supposer que les Grecs leur avaient donné la toute science des choses de la Chaldée, ils n'ont pas hésité à se croire dans une parfaite connaissance de tout ce qui se passait à Babylone du temps de Daniel. Mais le manque de documents a provoqué des lacunes dans leurs appréciations et ils ont parlé sans un souci assez sérieux de l'histoire et de la vérité.

Il faut d'abord reconnaître que le culte d'un dragon ou d'un serpent a couvert de ses monuments et de ses superstitions l'ancien monde païen. Nos livres saints nous apprennent qu'un dragon ou serpent fut mêlé à la tentatiou insidieuse qui amena la chûte d'Eve et de notre premier père. Le Serpent devint, dès lors, le symbole du principe du mal, et il fut même identifié avec ce mauvais principe. En Egypte, le grand serpent Apap (Apophis) ou les ténèbres, était l'ennemi du soleil. Chez les Hindous, de nombreuses idées mythologiques se rattachèrent à *Ahi*, le serpent des ténèbres. Les Aryas luttent contre un serpent monstrueux qui retient captives les vaches divines, per-

sonnifications des rayons lumineux. Dans l'Avesta, ***Dahâk*** est resprésenté comme un serpent à trois têtes, à trois bouches, à six yeux, qu'Ahriman avait créé pour détruire la terre (*Yaçna* IX). Zoroastre l'identifie même avec cet Anromainyus, copie exagérée du Satan biblique. La même tradition se retrouve dans Jörmundgandr, le grand serpent de la mythologie scandinave, dont les anneaux gigantesques enlacent de leurs replis la terre entière. Le dieu du mal avait, du reste, ses adorateurs. C'est ainsi par exemple, que le dieu Set, le dieu malfaisant, était adoré par les Egyptiens. Les livres magiques de la Chaldée sont pleins de formules conjuratoires contre le serpent Am-Kahou-ef et autres génies du mal. Aujourd'hui encore, les Yézids adorent le mauvais Principe qui n'est, probablement, rien autre que l'Ahriman du Zoroastrisme. Ils trouvent que ce principe étant infiniment méchant, il faut se mettre sous sa protection, afin qu'il ne fasse pas souffrir et n'envoie pas les maux qui affligent l'humanité. Les Ophites ou adorateurs du Serpent, espèce de Gnostiques qui remonte au premier siècle de l'ère chrétienne, avaient fait, du serpent de la Genèse, le Sauveur du monde.

Le serpent a, en effet, été considéré aussi comme un être bon. La mue annuelle des serpents était associée à l'idée de renovation et de jeunesse éternelle. Chez les Egyptiens, le serpent était l'emblème de la fertilité, de la force vivifiante de la nature. Knef, nommé par les Grecs Agathodæmon (bon génie), est représenté sous le symbole général du serpent. Dans les védas, à côté du serpent aérien ou démon de l'orage, il y a aussi *Ahi Budnyas*, le bon génie des profondeurs célestes. Quelques ophiolâtres paraissent avoir envisagé surtout un rapport entre le culte du soleil et celui du Serpent. On a dit que, chez les Babyloniens, le grand serpent avait symbolisé la voie lactée. Nous croirions plutôt qu'ils ont songé à représenter ainsi le zodiaque et la course annuelle du soleil (Bel, Baal). Le culte de Mithra (soleil) se rattachait aussi au serpent divin. On a trouvé à Arles, en 1598, une statue décapitée de ce dieu qui le représente enveloppé d'un long serpent, entre les plis duquel sont sculptés les signes du zodiaque. Les Celtes de la Grande Bretagne adoraient le dieu Bryt ou Pryd, invoqué, dans un des plus anciens documents de la littérature galloise, comme un dieu-soleil, avec l'épithète de « grand serpent » (***Myvyrian***, I, p. 72, 73). L'astre du jour était représenté comme un serpent à cause de sa course « circulaire » dans le ciel.

L'ophiolâtrie était donc ainsi, pour une raison ou pour une au-

tre, une forme de l'idolâtrie très répandue chez les peuples de l'antiquité. Le culte du serpent était en honneur dans l'Inde. Dans le pays de Cachemire, on nourrissait deux grands serpents que l'on tenait pour des dieux. Des reptiles vivants étaient aussi adorés en Phrygie, en Epire, en Thessalie, en Béotie, dans l'antre de Trophonius et surtout à Epidaure. Le culte du serpent, bon ou mauvais génie, se rencontre aussi en Italie, en Gaule, en Germanie, chez les Slaves, et dans les religions des tribus barbares de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique. Au Dahomey on adore Vaudou, Serpent, dont le culte a été importé par la traite des nègres, dans de nombreuses colonies européennes. Des « boucs sans cornes, » c'est-à-dire des victimes humaines sont sacrifiées à ce serpent, que l'on regarde comme une incarnation d'un être surnaturel.

Les héros qui ont été regardés comme des incarnations solaires ont aussi été rattachés au serpent divin, bon ou mauvais. Chez les Grecs le serpent est le symbole d'Apollon. Esculape qui a été identifié au soleil fut aussi un dieu-serpent. Alexandre se vantait d'être le fils d'un serpent olympien. En Amérique, les deux héros mythiques du Yucatan et du Mexique portent, le premier le nom de Cuculkané, et le second le nom de Quetzalcaatl, qui signifient, l'un en maya, l'autre en mexicain, « le Serpent aux plumes vertes. » Le serpent a pu être quelquefois tout simplement l'emblème d'un chef prudent et dangereux. Mais le nom de cet animal a eu aussi pour but de faire passer un chef, un héros pour un dieu vengeur, terrible. Le nom de Déjocès, dont nous avons indiqué une étymologie (*Introd.*, p. 383), a été aussi rattaché à *dahâka* (mordant, destructeur), et nous aurions là une abréviation de *Aji-dahâka* (serpent destructeur). Ce chef de tribu qui se révolta contre les Assyriens et fonda l'empire mède, a peut-être voulu que son nom eût une signification d'apothéose et fût plus propre à terrifier ses ennemis. Il en est de même du nom d'Astyage (*Ajtahaga*, en assyrien *Istuvegu*), qu'on a ramené à *Aji* (forme zend du védique *ahi*, serpent) et à *dahâka*, équivalent du védique *dâsa*, mauvais génie, et qui signifie « mordant » ou, plutôt, « destructeur » (Cfr. *Introd.*, p. 380). Moïse l'Arménien constatait sans doute une tradition, conforme à ces incarnations d'un dieu-serpent, lorsqu'il dit que, dans les anciens chants répétés par les paysans ses contemporains, la race d'Astyage était appelée « race des dragons. »

Culte de serpents vivants. — Les Egyptiens croyaient que les serpents avaient en eux quelque chose de divin et ils en

faisaient des objets de leur culte. On en voyait de vivants, regardés comme des dieux, dans plusieurs temples de l'Egypte. Ce même culte était aussi pratiqué en Grèce. Les Athéniens en conservaient toujours un en vie, et ils le considéraient comme le protecteur de leur ville. On sait que les Romains allèrent chercher à Epidaure (an. 293) un dieu-serpent, c'est-à-dire Esculape sous la forme d'un serpent vivant, et qu'ils consacrèrent à ce reptile un temple dans l'île du Tibre.

En fut-il de même à Babylone? Daniel affirme qu'il y avait dans cette ville un grand serpent que les Babyloniens adoraient. Ceux qui prétendent que le culte du serpent était étranger à ce pays ne se fondent que sur des préjugés tirés du domaine de la fantaisie. Ces critiques se bornent à dire que ce culte était contraire aux idées religieuses des Chaldéens. Malheureusement pour eux, une histoire vraie et tant soit peu complète des doctrines et des pratiques religieuses des Babyloniens leur fait défaut.

Un certain culte du serpent, à Babylone, pouvait, du reste, être clairement indiqué par les présages que l'on y tirait de cet animal. Il n'est pas possible, en effet, que les Chaldéens qui tiraient des présages de différents animaux, tels que les chiens et les mouches, eussent négligé les serpents qui, plus que les autres animaux, étaient censés pourvus de la faculté divinatrice. Aussi ne sommes-nous pas surpris que Fr. Lenormant ait pu constater, d'après des indices satisfaisants, le rôle que les serpents jouaient dans la mantique babylonienne : « Une des premières idées, dit-il, qui, dans ce genre, se soient présentées à l'esprit de l'homme, car nous la retrouvons chez tous les peuples, même les plus sauvages, a été celle qui considérait le serpent comme l'animal prophétique par excellence (Ælian, *Hist. anim.* II, 2)... Je n'essayerai pas de suivre cette croyance superstieuse chez d'autres races; mais chez les Sémites, il est impossible de ne pas être frappé, comme l'a été Bochart (*Hierozoïcon,* t. I, p. 20, éd. de Londres), de ce fait que le nom du serpent et le verbe désignant l'action de pratiques de divination appartiennent à la même racine (*nahhasch*). Les Arabes de l'antiquité croyaient qu'en mangeant le cœur ou le foie d'un serpent on acquérait l'intelligence du langage des animaux (Philostrat. *Vit. Apollon. Tyan.* I, 14), et nous avons vu plus haut l'un de nos documents cunéiformes parler d'une consultation de l'avenir dans le cœur d'un serpent. Le serpent était un symbole de science et d'intelligence surnaturelles, et c'est pour

cela que la Genèse (III, 1) dit qu'il « était plus rusé que tous les animaux de la terre que Jéhovah avait faits. » Chez les Chaldéo-Babyloniens et les Assyriens leurs disciples, le serpent était un des emblèmes principaux de Êa, l'intelligence suprême, le dieu de toute science (G. Rawlinson, *The five great monarchies*, 2e édit., t. I, p. 122). Dans la lettre de Jérémie placée à la suite des prophéties de Baruch..., il est dit des images des dieux : « On raconte que des serpents nés de la terre leur lèchent le cœur. » Il suffit de se rappeler les fables de Cassandre et de Mélampus pour se rendre compte de l'idée prophétique que les anciens attachaient au lèchement par la langue des serpents. La phrase en question semble donc se rapporter à cette circonstance que dans quelques-uns des temples de Babylone on aurait élevé des serpents comme interprètes des dieux et servant à rendre des oracles. » (*La Divination*, etc., p. 88-91). Dans une note, le même assyriologue qui a le tort de dire que « l'histoire du dragon de Bel » (*sic*) est « un morceau de basse époque et sans aucune valeur, » ajoute : « On peut admettre qu'il a eu pour fondement un fait réel, ces serpents élevés dans certains temples babyloniens. »

Le symbolisme du serpent jouait, du reste, un rôle chez les Babyloniens. D'après Diodore de Sicile on voyait auprès de la statue de Rhéa trois serpents en argent, et la statue de Junon tenait dans la main droite la tête d'un serpent. (II, IX). Nous savons, d'ailleurs, que les Accad, dont la religion passa dans celle des Assyriens et des Chaldéens, représentaient le dieu Êa sous la figure de cette bête. Les Mèdes touraniens adoraient aussi une divinité serpenti-forme. Le passage suivant de Fr. Lenormant nous renseigne très bien à ce sujet. Après avoir parlé du culte que les mages mèdes rendaient à Angrômainyous et des sacrifices qu'ils offraient à ce génie du mal, le docte assyriologue s'exprime ainsi : « Dans cette adoration du mauvais principe sur un pied d'égalité complète avec le bon, le magisme médique se révèle à nous comme inférieur, sous le point de vue moral, à la doctrine de la magie accadienne. Mais il faut tenir compte des circonstances particulières que la conquête iranienne avait faites à la population de la Médie. Des indices très puissants sont de nature à faire croire qu'avant la conquête elle attribuait à un de ses dieux principaux la figure d'un serpent (Voy. mes *Lettres assyriologiques*, tom. I, p. 99). Ce culte de dieux-serpents se retrouve chez un grand nombre de tribus touraniennes primitives. Les Accads faisaient du serpent un des

attributs principaux et l'une des figures de Êa, et nous avons une allusion très importante à un serpent mythologique dans ces paroles d'un dithyrambe en langue accadienne placé dans la bouche d'un dieu, peut être Êa... :

Pareille à l'énorme serpent à sept têtes, l'arme aux sept têtes, je la tiens.

Pareille au serpent qui bat les flots de la mer (attaquant) l'ennemi en face, — devastatrice dans le choc des batailles, étendant sa puissance sur le ciel et la terre (l'arme aux (sept) têtes) je la tiens.

» Une fois la fusion s'opérant entre les traditions iraniennes et les veilles croyances de la religion proto-médique, le dieu-serpent devait naturellement se confondre avec le représentant du principe ténébreux et mauvais, car le serpent était, dans les fables mazdéennes, la forme qu'Angrômainyous avait prise pour essayer de pénétrer dans le ciel d'Ahouramazdâ. Dans le cycle héroïque également, c'était une personification du mauvais principe que le serpent Dahâka ou Azhi-Dahâka vaincu par Thraêtona... Moïse de Khorène (I, 29) attribue formellement à la dynastie des Mèdes et aux descendants de leurs sujets transportés en Arménie la conservation de l'antique culte touranien du serpent, et y rattache le nom d'Astyage. » (*La Magie chez les Chald.*, pp. 207, 208).

Puisque dans les traditions persannes, les rois de Touran sont « la race du serpent » (Lenormant, *Lettres assyr.*, t. I, p. 98) et que, d'après Moïse de Khorène, cette dénomination s'étendait à la dynastie dont Astyage fut le dernier représentant, nous ne saurions être étonné, qu'un Mède ait été imbu de préjugés superstitieux à l'égard d'un dieu-serpent. Or, nous avons vu d'un côté, que la scène décrite par Daniel se passe sous un roi d'origine médique, que nous avons très justement identifié avec Nériglissor ; et de l'autre, il se trouve précisément que ce roi avait une dévotion spéciale à quelque dieu-dragon ou serpent. On a découvert, en effet, un cylindre conservé à Cambridge, dans lequel on lit ces quelques lignes : « J'installai des dragons de bronze sous les portiques du E-Sagil, à côté des taureaux colossaux. A la porte du temple du Soleil levant, je fis aussi placer huit énormes dragons de bronze, pour imposer aux méchants et aux ennemis la crainte de la mort. » Ces dragons, mis sur le pied des taureaux divins étaient comme eux des dieux tutélaires. D'où il suit, que l'attribution à des serpents d'un caractère divin, n'était pas inconnu à Babylone du temps de Daniel.

Echanges de pratiques religieuses chez les peuples anciens. — On suppose, d'ailleurs à tort, que les Assyrio-Babyloniens et les Egyptiens ne se sont pas trouvés en relations. Les savants, n'ignorent pas maintenant qu'il y a eu, à des époques très reculées, des communications fréquentes entre les riverains du Nil et les peuples des bords de l'Euphrate et du Tigre. Les Egyptiens avaient déjà envahi la Mésopotamie sous Thoutmès III. Il est reconnu aussi que le roi Amenotep II, s'empara de Ninive et s'assujettit l'empire assyrien. On sait, d'un autre côté, que le culte des animaux remonte, en Egypte, au second roi de la deuxième dynastie, au roi Ka-Kéou (Taureau des Taureaux). Ainsi ce culte avait précédé depuis longtemps la conquête de l'Asie centrale par les rois égyptiens de la dix-huitième dynastie. De leur côté, les rois assyriens ont conquis l'Egypte ; on ne peut, dès lors, supposer que ces peuples aient vécu dans un état d'isolement et fermés à toute influence exotique. Une découverte récente, faite à Tel-el-Armana, dans la Haute-Egypte, d'une bibliothèque de tablettes d'argile chargées d'inscriptions cunéiformes en assyrien archaïque, vient, du reste, de prouver que des rapports politiques et littéraires très actifs existaient entre les deux plus grands états de l'ancien monde. Nous apprenons même, par ces inscriptions, que la mère d'Aménophis IV, avait importé en Egypte le culte babylonien du Soleil. Remarquons aussi, que lorsque Râ-mes-sou II (Sésostris) eut épousé une fille du roi des 'Hittim, le culte de diverses divinités syro-phéniciennes s'introduisit sur les bords du Nil. On sait d'ailleurs, d'un autre côté, que la femme de Nabuchodonosor était une fille de Cyaxare, roi des Mèdes et que, dès lors, en supposant que le culte d'un serpent vivant n'eût pas existé déjà à Babylone, on aurait à se demander si cette princesse ne l'y aurait pas importé. Il ne serait pas surprenant que, à cette époque, quelques divinités de la Médie eussent reçu les adorations des courtisans. Quoiqu'il en soit, les critiques n'ont aucune raison qui leur permette d'affirmer qu'il n'y avait pas à Babylone, au temps de Daniel, un Serpent, dieu babylonien ou médique, pour lequel le roi Darius professait une dévotion spéciale. Ce trait semble, au contraire, justifié et confirmé par les découvertes archéologiques, et tout le récit a une couleur babylonienne qui témoigne en faveur de sa véracité. Reuss n'a pu lui opposer qu'un *sic volo, sic jubeo*, bien impuissant. « Ce conte, dit-il, est positivement d'origine hellénistique et n'a jamais existé en hébreu » (p. 399). On s'attendrait à une preuve ; mais il se contente d'ajouter une assertion aussi en l'air

que la précédente : « Nous n'hésitons pas à lui assigner pour patrie, l'Egypte dont le culte indigène pouvait suggérer à l'auteur l'idée d'un animal vivant nourri et adoré comme une divinité. » Il n'y avait cependant pas mal de temps que les Egyptiens pouvaient avoir suggéré ce culte aux prêtres chaldéens. Ce que nous avons dit, suffit donc pour réfuter les critiques qui, sans bien connaître la religion babylonienne, ont déclaré d'un air capable et avec l'assurance de témoins oculaires, que le récit de Daniel relatif au culte d'un Serpent vivant, à Babylone, est contraire aux idées religieuses des Chaldéens et qu'il n'a jamais existé chez eux.

L'existence d'Habacuc sous le règne de Darius-Nériglissor. On objecte contre l'histoire du Serpent que le voyage aérien de ce prophète laisse à désirer sous le rapport de la chronologie. Les adversaires disent, en effet, qu'Habacuc, qui vivait du temps de Manassé, était mort au temps où le récit de Daniel suppose qu'eut lieu l'enlèvement et le vol extatique de celui qui lui porta la nourriture dans la fosse aux lions. D'après ces critiques, Habacuc aurait eu alors environ cent cinquante ans. On a répondu qu'il y avait eu deux Habacuc : l'un qui vivait du temps de Manassé et qui était de la tribu de Siméon; l'autre, de la tribu de Lévi, fils de Jésus, et contemporain de Daniel. Il suivrait de là que cet Habacuc II ne serait pas celui dont les prophéties se trouvent dans la Bible (Cfr. Huet, *Démonstr. Evang.*, p. 306). Mais ce dédoublement n'est pas motivé. On n'a aucune raison de supposer que Théodotion aurait ajouté au texte les mots : ὁ προφήτης ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ. Il s'agit, en effet, ici du prophète Habacuc, et Delitzsch dit très justement à ce propos : *Neque dubium esse potest, hunc Habacucum Levitam ex sententia antiquitatis eundem esse, quam Habacucum, cujus prophetia canonica extat* (*De Habac. proph. vita*, etc., p. 18). Il ne résulte toutefois de cette identité aucun inconvénient, aucune difficulté qui puisse porter atteinte au récit de Daniel.

Remarquons d'abord que l'objection part de l'hypothèse qui place le règne de Darius le Mède après la conquête de Babylone par Cyrus (en 538). Il est probable, en effet, que à cette époque ce prophète était mort. Mais il faut rapporter l'événement raconté par Daniel à l'année 558 ou 557 et le placer ainsi une vingtaine d'années avant la date imaginée par ceux qui ont relegué le règne de Darius, après la conquête de Babylone par Cyrus. Il est reconnu, d'un autre côté, que le livre d'Habacuc ne nous fait connaître ni sa patrie, ni la tribu à laquelle il ap-

partenait, ni le temps précis pendant lequel il exerça son ministère. Mais cette époque où il prophétisa se déduit d'un passage de son livre (ch. I, 6 et ss) : il prédit une invasion des Chaldéens comme imminente.

Mais au lieu de voir dans cette prophétie ce qui s'y trouve, c'est-à-dire l'annonce de l'arrivée prochaine et à l'improviste des Chaldéens, quelques interprètes ont cru qu'Habacuc annonçait le début de la puissance chaldéenne, son apparition comme peuple conquérant (Is. XXIII, 13), son entrée, décisive et désastreuse pour Israël sur la scène du monde. Dès lors, on a fait remonter la prophétie jusqu'avant la révolte de Nabopolassar et la destruction de Ninive, en 625. Guidés par cette mésinterprétation du texte de la prophétie, quelques commentateurs ont dit qu'Habacuc avait prononcé cet oracle sous le règne de Manassé. C'est l'opinion exprimée par les rabbins du *Seder Olam rabba* (sect. 20, p. 55) et du *Seder Olam zuta* (p. 105). Carpzow, Jahn, Hævernick, Keil ont adopté ce sentiment. Le roi Manassé mourut en 643 et le prophète aurait paru vers 640. Mais une lecture plus sérieuse de la prophétie montre qu'elle a surtout en vue l'invasion de Nabuchodonosor.

Aussi une autre opinion, soutenue par Vitringa, Delitzsch, a-t-elle fixé à Habacuc une époque plus récente. D'après eux, il aurait vécu sous Josias, il aurait été ainsi un contemporain de Jérémie, et il aurait prophétisé de 629 à 623. Ewald reconnait que « en présence du tableau de pureté intérieure et de relèvement offert par le prophète (I, 2, 4 ; II, 17), on serait facilement amené à penser qu'Habacuc vivait sous le pieux roi Josias » (*Die Proph. d. Alt. Bundes*, I, 374). Il n'admet pas toutefois cette, époque, parce qu'il a décidé *à priori*, que la prophétie a été faite *post eventum*, et, par conséquent « après la première invasion certaine des Chaldéens (mentionnée IV, Rois, XXIV, 1). » Tout serait favorable au règne de Josias, mais il ne faut pas admettre qu'un prophète ait pu être un prophète. C'est pourquoi Ewald place la prophétie d'Habacuc entre les années 608 et 604. Le préjugé rationaliste ne nous empêcherait pas de conclure tout différemment. Mais d'autres raisons nous rapprochent de la date proposée par Ewald. Le livre d'Habacuc nous parait, en effet, décrire les désordres qui régnaient dans le royaume de Juda dès les premières années de Joachim. C'était l'époque ou Jérémie exhortait le peuple à la pénitence et se lamentait des calamités qui allaient survenir. Divers critiques (De Wette, Knobel, Bleek, Maurer) ont ainsi fait d'Habacuc, un contemporain de Joachim.

Il résulte, en effet, du chap. I, qu'il prophétisait au commencement du règne de ce prince, c'est-à-dire dans l'intervalle de deux ou trois années (610-606) qui précédèrent l'irruption de Nabuchodonosor. Nous avons vu que ce roi des Chaldéens entra en Judée dans la troisième année du règne de Joachim (Dan. I, 1, 2), et Daniel nous a fait suffisamment comprendre que l'impétuosité de l'attaque des Chaldéens et la rapidité de leurs victoires s'effectua comme Habacuc l'avait prédit (Voy. *Introd.* p. 313 et ss.). Ce prophète s'est proposé surtout de décrire la soudaineté de leur apparition et la terreur qu'ils devaient inspirer. L'incursion de Nabuchodonosor en Palestine, d'une façon inattendue et avant la bataille de Carchémis (*Introd.*, p. 327), est très bien décrite dans ces passages : « Je vais susciter les Chaldéens, nation cruelle et d'une incroyable vitesse... Ces coursiers sont plus rapides que les léopards, plus agiles que les loups du soir ; ses cavaliers arrivent de loin ; ils volent comme l'aigle fondant sur sa proie (vs. 6, 8). »

Nous voyons ainsi qu'Habacuc était contemporain de Daniel, quoique plus âgé que lui probablement d'une dizaine d'années. En supposant, en effet, qu'Habacuc avait vingt-cinq ans dans l'intervalle des années 609-607, époque où il prophétisa, nous trouvons que dans l'année 558, sous Darius-Nériglissor, ce prophète aurait eu environ soixante-quinze ans. C'est donc tout à fait à tort que l'on a prétendu que le transport d'Habacuc était « contraire à la chronologie. » La détermination de l'époque où vivait ce prophète est très bien indiquée par le passage où il est question de lui dans le livre de Daniel : il n'y a là ni dates contradictoires, ni renseignements fabuleux. La tradition ne présente d'ailleurs, aucun obstacle. Elle nous apprend que ce prophète resta dans sa patrie désolée et qu'il ne suivit pas ses frères dans la Captivité. Eusèbe nous dit aussi que, de son temps, on montrait encore le tombeau de ce prophète, à Bélah, en Judée.

Objection relative à la prêtrise de Daniel. — La version alexandrine de l'épisode d'Habacuc débute ainsi : « Il y avait un prêtre du nom de Daniel, fils d'Abal, qui était convive du roi de Babylone. » De Magistris croit que, au lieu d'Abal, il faudrait lire Abda עבדא, le copiste ayant facilement transformé ΑΒΔΑ en ΑΒΑΛ (*Dan. juxta LXX*, p. 99). Comme le Daniel, mentionné dans ce verset, est dit prêtre (ἱερεύς), on a conclu de ce renseignement qu'il s'agissait d'un autre Daniel. Mais, outre que cette qualité n'est pas donnée à Daniel dans la version de Théodotion, qui n'a pas ce verset, il est facile de voir que la

version des LXX dévoile ici l'inintelligence du mot *cohen*, כֹּהֵן, qui, en hébreu signifie « prêtre, » mais qui a aussi le sens de « prince, chef. » C'est ainsi que, au II livre des Rois (VIII, 18), il est dit que les fils de David sont des כֹּהֲנִים. Les LXX traduisent ici ce mot par αὐλάρχαι (*optimates, principes*). Ainsi, ce mot a pu très bien désigner un haut fonctionnaire, un ministre d'Etat. D'un autre côté, on ne sait pas si Daniel était de race royale : il résulte seulement du chap. I, qu'il était de haute naissance; et il pouvait, comme prêtre, appartenir à une famille distinguée. L'ordre sacerdotal a eu des prophètes, tels que Jérémie et Ezéchiel. Mais il n'est pas démontré que le renseignement fourni par le verset de la traduction des LXX ait une autorité fondée en raison. Il peut se faire aussi que Daniel fut de la tribu de Juda et qu'il eut été désigné dans le texte sémitique, comme *cohen*, c'est-à-dire comme « ministre » des rois de Babylone.

Conclusion. Les rationalistes ne sont donc aucunement fondés à prétendre que des erreurs historiques ou des invraisemblances se trouvent dans ce chapitre. Le caractère historique s'y affirme, au contraire, à chaque ligne. Daniel y reproduit toujours l'aspect extérieur des choses tel qu'il se présentait aux yeux de ses contemporains pendant l'exil. Quelques critiques ont lu ce chapitre avec le préjugé des Juifs qui, ne le trouvant plus dans le Canon, l'ont classé parmi les Apocryphes. S'il avait été dans le Recueil hébraïque, ces écrivains auraient porté une attention plus sérieuse et plus impartiale sur ces textes, et ils auraient reconnu qu'ils portent le cachet des autres livres de la Bible. Agissant alors plus sagement, les protestants auraient compris qu'ils devaient respecter un écrit que l'Eglise a mis au rang d'un écrit inspiré. C'est, en effet, parce qu'il n'était pas dépourvu de la marque de l'authenticité et de l'inspiration que l'Eglise a placé ce chapitre dans le Canon de nos saints Livres et que les Pères l'ont reçu comme ayant une valeur canonique et historique.

1. Et Daniel était convive [a] du roi ; et il était honoré au-dessus de tous ses favoris [b].

2. Et il y avait chez les Babyloniens une idole nommée Bel [c] ; et on dépensait chaque jour pour elle douze *artabes*, [d] de fleur de farine, et quarante [e] brebis et six métrètes [f] de vin.

3. Et le roi lui rendait un culte; et il allait chaque jour l'adorer; mais Daniel adorait son Dieu; et le roi lui dit : Pourquoi n'adores-tu pas Bel?

4. Et il (Daniel) lui dit : Parce que je n'adore pas les idoles faites à la main, mais plutôt le Dieu vivant, qui a fait le ciel et la terre, et qui a pouvoir sur toute chair[g].

[a] *Convive*. Ce mot n'indique pas que Daniel mangeât à la table du roi. Le titre de « commensal, convive, » comme le mot « compagnon » (*cum, panis*), était une distinction honorifique. C'est ainsi que chez les Francs le mot *Gast* (hôte, convive) désignait de grands personnages qui assistaient le roi. Ici, le nom de « convive » signifie que Daniel était en haute considération auprès de Darius et qu'il servait ce roi à titre de conseiller et de ministre d'Etat. — [b] Au-dessus de... c'est-à-dire « le plus honoré. » — [c] *Bel* בֵּל forme contractée de בְּעֵל (maître), le Bélus des Grecs. — [d] *Artabe*, nom d'une mesure persane qui, d'après Hérodote, comprenait une *médimne* et trois *chœnix*, ou une cinquantaine de litres. On offrait ainsi douze mesures de farine du plus pur froment. Nous ignorons les noms que portaient, dans le texte araméen, cette mesure et celle dont il va être question (le métrète). Il nous est, dès lors, difficile de savoir si le traducteur les a bien réduites à celles des Grecs. En général les traducteurs grecs ne se sont pas préoccupés de les réduire à leur juste mesure. — [e] D'après les LXX, quatre brebis ou moutons, au lieu de quarante. — [f] *Métrète*, mesure pour les liquides qui contenait une amphore et demie ou environ 38 litres. Au lieu du vin, les LXX mentionnent de l'huile. Mais, dans ce cas, la proportion serait exagérée, et l'offrande de l'huile est contredite par les versets 10, 14, 20 où il n'est question que de vin. — [g] Πάσης σαρκὸς κυρεία, rappelle l'expression « toute chair, » כָּל־בָּשָׂר (Genèse VI, 17; Joel III, 1). Daniel met ici en opposition son Dieu, qui est réellement le *Baḥal* (le Maître) de toute chair, avec le Bel des Babyloniens qui n'est le maître de rien du tout.

5. Et le roi lui dit : Te semble-t-il que Bel n'est pas un dieu vivant? Ne vois-tu pas combien il mange et boit chaque jour?

6. Et Daniel dit en souriant : Ne t'y trompes pas, ô roi : ce (Bel) est de boue en dedans, et d'airain au-dehors, et il ne mange jamais.

7. Et le roi irrité appela ses prêtres, et il leur dit : Si vous ne me dites[h] qui est le mangeur de cette dépense, vous mourrez.

8. Mais si vous me montrez que c'est Bel qui mange ces choses, Daniel mourra, parce qu'il a blasphémé contre Bel[i]; et Daniel dit au roi : Qu'il soit fait selon ta parole.

9. Et il y avait soixante-dix prêtres de Bel, sans (compter) leurs femmes et leurs enfants[j]; et le roi vint avec Daniel dans le temple[k] de Bel.

10. Et le prêtre de Bel dit : Voici ! Nous allons sortir ; toi, ô roi, fais déposer les mets, et ayant fait mêler[l] le vin, offre-le; ferme la porte, et scelle-la avec ton anneau[m].

11. Et en entrant, demain matin, si tu ne trouves pas que tout a été mangé par Bel, nous mourrons ; ou Daniel (mourra) qui a menti contre nous.

12. Ils méprisaient (Daniel)[n], parce qu'ils avaient fait sous la table une entrée secrète; et ils entraient sans cesse par là ; et ils enlevaient ces choses.

[h] Si vous ne me déclarez pas quel est celui qui consomme cette dépense. — [i] Les LXX offrent ici une réponse : « Les prêtres affirmèrent que c'était Bel. » — [j] La Vulgate ajoute : « Et leurs petits enfants. » — [k] *Dans la maison*, εἰς τὸν οἶκον (maison, quelquefois « temple ») ; les Septante : εἰς τὸ εἰδωλεῖον (temple d'idoles). — [l] Fritsche pense que ce mélange de vin et d'eau est plutôt grec ou romain et que ce n'est pas une coutume orientale ou du moins « pas anciennement juive » (*nicht altjüdische*). Mais il n'est pas ici question des Juifs, chez lesquels pourtant cette coutume semble indiquée par le verbe : מָסַךְ, qui signifie « mêler, préparer son vin, verser à boire » (Cfr. Is. XIV, 17). Il n'est pas prouvé que *vinum temperatum* ne fut pas en usage pour les libations chez les Babyloniens. — [m] Théodotion a traduit, d'après l'araméisme du texte : ἐν τῷ δακτυλίῳ σου. On sait que les sceaux ou cachets étaient très à la mode chez les Chaldéens. — [n] Vulgate : *contemnebant*, traduction du grec καταφρονέω, je méprise, je ne fais aucun cas. Les prêtres étaient sans inquiétude ; ils se

montraient pleins d'assurance. Dans d'autres textes on lit : *confidebant*, ils étaient pleins de confiance.

13. Après donc qu'ils furent sortis, le roi déposa les mets devant Bel; et Daniel commanda à ses serviteurs; et ils apportèrent de la cendre; et ils la répandirent dans tout le temple en présence du roi [o]; et étant sortis, ils fermèrent la porte, et l'ayant scellée avec l'anneau du roi, ils s'en allèrent [p].

14. Mais les prêtres entrèrent la nuit, selon leur coutume, avec leurs femmes et leurs enfants; et ils mangèrent tout [q], et ils burent.

15. Et le roi se leva à la pointe du jour; et Daniel (était) avec lui.

16. Et le roi dit : Daniel, les sceaux sont-ils intacts? et il répondit : ils sont intacts, ô roi.

17. Et ayant en même temps ouvert la porte, et voyant la table [r], le roi s'écria d'une voix forte : tu es grand, ô Bel, et il n'y a aucune tromperie chez toi.

[o] La construction de ce verset est plutôt araméenne que grecque; littér. : *Et factum est, postquam exivit inde, et rex apposuit cibos : præcepit Daniel pueris suis* (LXX : *his, qui cum eo erant*), *et attulerunt cineres* (Καὶ ἤνεγκαν τέφραν), *et sparserunt per totum templum* (Κατέσεισαν ὅλον τὸν ναὸν)... — [p] La construction de ce verset est également araméenne; il faut remarquer la répétion du pronom : Κατὰ τὸ ἔθος αὐτῶν αὐτοὶ. — [q] La farine avait été sans doute convertie en bouillie, en gâteaux et en pains. — [r] Littér. : *Et factum est simul ac aperuit ostia, aspiciens rex super mensam exclamavit...*

18. Et Daniel sourit; et il retint le roi, afin qu'il n'avançât pas dans l'intérieur, et il lui dit : vois le pavé, et comprends de qui sont ces traces de pas.

19. Et le roi dit : je vois des traces de pas d'hommes, et de femmes, et d'enfants; et le roi fut très courroucé.

20. Alors il fit saisir les prêtres, et leurs femmes et leurs enfants : et ils lui montrèrent les petites portes se-

crètes par lesquelles ils entraient et consommaient les choses qui étaient sur la table.

21. Et le roi les fit mourir; et il livra Bel en la puissance de Daniel, qui le renversa, ainsi que son temple[s].

[s] La version des LXX ne parle pas de l'exécution des prêtres de Bel. Voici la traduction de ce verset : « Et le roi les chassa du temple de Bel et il les livra à Daniel, et il donna à Daniel la dépense qui était faite pour l'idole ; et il renversa Bel (κατέστρεψε). Il n'est pas question du temple.

22. Et il y avait dans l'endroit un grand Serpent ; et les Babyloniens l'adoraient.

23. Et le roi dit à Daniel : voici ! maintenant tu ne peux pas dire que celui-ci n'est pas un dieu vivant : adore-le donc !

24. Et Daniel dit : j'adore le Seigneur, mon Dieu, parce que Lui est le Dieu vivant[t].

25. Mais toi, ô roi, donne m'en la permission[u], et je tuerai le Serpent sans glaive ni bâton. Et le roi lui dit : je te la donne.

26. Et Daniel prit de la poix, de la graisse et des poils, et il les fit cuire ensemble, et il en fit des gâteaux[v]; et il les jeta dans la gueule du serpent, et le serpent creva. Et Daniel dit : voilà ce que vous adorez[x] !

27. Ayant appris cela, les Babyloniens furent très irrités, et ils s'assemblèrent contre le roi et ils dirent : Le roi est devenu juif[y] : il a renversé[z] Bel, il a tué le serpent, et il a fait mourir les prêtres[a].

[t] *Le Dieu, le Vivant* (ὁ Θεὸς ὁ ζῶν). La Vulgate ajoute ici un membre de phrase qui ne se trouve pas dans le texte actuel de Théodotion : *Iste autem non est Deus vivens* (mais celui-ci (le serpent) n'est pas un dieu vivant). — [u] Δός μοι ἐξουσίαν καὶ ἀποκτενῶ. — [v] Daniel confectionna des gâteaux qui, ne pouvant être avalés, étouffèrent le Serpent. — [x] Vulgate : *Ecce quem colebatis* : Théodotion : Ἴδε τὰ σεβάσματα ὑμῶν. — [y] La traduction latine (Judæus factus est rex) peut s'entendre de deux manières ; elle peut vouloir dire que Daniel agissait en roi à Babylone ou que Darius

n'agissait que sous l'impulsion d'un Juif. Grotius a adopté le second sens : *Non enim hoc voluit regem factum esse Judæum sed Danielem Judæum in Chaldæa regem agere.* Mais, dans le grec, l'équivoque ne subsiste pas, car l'article se trouve avant le mot « roi, » qui est, dès lors, le sujet de la phrase : Ἰουδαῖος γέγονεν ὁ βασιλεὺς (le roi est devenu Juif. — [z] Κατέσπασε, il a tiré en bas, enlevé, arraché. — [a] La version des LXX ne parle ni de l'exécution des prêtres, ni du renversement du temple : « Et il les livra à Daniel, ainsi que la dépense, qui lui était affectée, et il renversa Bel. »

28. Et ils dirent au roi : livre-nous Daniel ; si non, nous te ferons mourir, toi et ta maison.

29. Et le roi vit qu'ils le pressaient très fort ; et, contraint par la nécessité, il leur abandonna Daniel.

30. Ils le jetèrent dans la fosse des lions, et il y fut pendant six jours.

31. Or, il y avait dans la fosse sept lions, et on leur donnait, chaque jour, deux corps[b], et deux brebis ; mais alors on ne leur en donna pas, afin qu'ils dévorassent Daniel.

32. Et le prophète Habacuc[c] était en Judée ; et il avait fait cuire un ragoût, et il avait broyé des pains dans un vase ; et il allait aux champs les porter aux moissonneurs.

33. Et l'ange du Seigneur dit à Habacuc : porte le dîner que tu tiens, à Babylone, à Daniel qui est dans la fosse des lions.

34. Et Habacuc dit : Seigneur, je n'ai pas vu Babylone, et je ne connais pas la fosse.

[b] Il ne s'agit pas des « corps de deux brebis, » mais de deux corps et de deux brebis. Les deux *corps* sont probablement des « corps de criminels » — [c] *Ambacoum.* La transcription de ce nom est ici identique à celle de la suscription alexandrine. Il est probable que les traducteurs ont lu *Habbaqûq*, חֲבַקּוּק et qu'ils en ont fait Ἀμβακούμ. De la sorte le premier μ remplace la lettre assimilée au ב et le second a pour but d'éviter le son dur de deux ק. Les LXX n'ajoutent pas ici à ce nom l'épithète de « prophète. »

35. Et l'Ange du Seigneur le prit par le sommet (de la tête), et le portant par les cheveux avec toute la rapidité de son esprit[d], il le déposa en haut[e] de la fosse.

36. Et Habacuc cria, disant : Daniel, prends le dîner que Dieu t'a envoyé.

37. Et Daniel dit : Tu t'es souvenu de moi, ô Dieu ; et tu n'as pas abandonné ceux qui t'aiment.

38. Et se levant, Daniel mangea. Et l'Ange de Dieu reporta aussitôt Habacuc dans son pays.

39. Mais le septième jour[f], le roi vint pour pleurer Daniel, et il s'approcha de la fosse, et il regarda[g], et voilà ! Daniel assis[h] !

[d] L'impétuosité propre à un esprit : l'Ange traversa les airs du vol impétueux d'un esprit. Les Assyriens croyaient que les morts étaient revêtus d'une tunique ailée qui les rendait capables de se mouvoir avec rapidité. — [e] *En haut de la fosse*, ἐπάνω τοῦ λάκκου (*supra lacum*), au-dessus de la fosse, dont une partie, à découvert, était entourée d'une grille. — [f] *Le septième jour*. On prétend que Daniel se contredit ici ouvertement et, on croit le prouver en disant que « le seul jour que Daniel a passé dans la fosse aux lions (ch. VI), se change dans la légende en une semaine. » Mais il s'agit de deux condamnations différentes qui ont été prononcées pour deux motifs différents. Cette première fois, Daniel resta six jours au milieu de ces bêtes féroces, parce que sans doute, les révoltés voyant que Daniel vivait encore, voulurent continuer l'épreuve, espérant que les lions finiraient par dévorer le prophète. — [g] *Il regarda*, ἀνέβλεψε, de ἀναβλέπω, je regarde en haut ; je regarde ; Vulgate : *Introspexit* (regarda dedans). — [h] La Vulgate ajoute : *In medio leonum*.

40. Et le roi jeta un grand cri, et dit : Tu es grand, ô Seigneur, Dieu de Daniel[i]. Et il le retira (de la fosse); ensuite il y jeta ceux qui avaient voulu la perte de Daniel, et ils furent dévorés devant lui sur le champ.

41. Alors le roi dit : [k]Que les habitants de toute la terre tremblent devant le Dieu de Daniel, parce que c'est lui qui est le Sauveur, qui opère des prodiges et des mer-

veilles sur la terre, et qui a délivré Daniel de la fosse des lions.

[i] Reuss ajoute, de son cru : « Il n'y a pas d'autre Dieu que toi. » Ces quelques mots faussent et changent du tout au tout le récit de Daniel. Ce prophète n'a jamais fait de ce roi un monothéiste. Darius a pu reconnaître que le Dieu de Daniel était le Dieu suprême, mais il n'a pas renoncé à ces croyances polythéistes, et, dans le chapitre suivant, nous le verrons imiter les autres rois et se déifier. — [j] Le texte devait dire : « le fit retirer... il y fit jeter... Le traducteur n'a pas tenu compte de la nuance qui se trouvait exprimée dans l'araméen. — [k] Ce verset n'existe ni dans la traduction de Théodotion, ni dans celle des Septante. On ne le trouve pas non plus dans les plus anciens manuscrits de saint Jérôme. Il offre une répétition du chap. II, 26.

CHAPITRE VI

INTRIGUES DES ENNEMIS DE DANIEL, APOTHÉOSE DE DARIUS LE MÈDE, ET MIRACULEUSE DÉLIVRANCE DU PROPHÈTE, JETÉ, POUR LA SECONDE FOIS, DANS LA FOSSE AUX LIONS.

Sommaire. — Les qualités de Daniel et la faveur dont il jouit auprès du roi excitent contre le prophète l'envie et la jalousie des autres grands dignitaires du royaume. Cherchant un prétexte pour le rendre suspect et n'en trouvant pas d'autre que sa fidélité à la religion de ses pères, les ennemis du ministre intègre et dévoué font promulguer par le roi un décret qui doit mettre Daniel dans la nécessité d'abandonner ses pratiques religieuses, sous peine de se voir jeté dans une fosse aux lions. Ayant continué de prier Dieu, selon son habitude, Daniel, est condamné à ce genre de supplice. Mais il fut encore préservé miraculeusement et les lions ne lui firent aucun mal. Le roi ayant constaté l'intervention divine, ordonna à tous ses sujets d'adorer le Dieu de Daniel.

Historicité, authenticité et but de ce chapitre. — L'étude que nous avons faite (*Introd.*, p. 424 et ss.) a mis en lumière le personnage que Daniel désigne sous le nom de Darius le Mède, et nous avons encore complété, dans les pages qui précèdent

les renseignements qui se rattachent à l'histoire de ce roi. Daniel lui conserve le nom aryen parce que ce nom exprime la caractéristique, la dominante de sa physionomie. Balthasar-Evilmérodach est représenté comme un roi fainéant, nonchalant, qui traîne sa paresse dans son harem, et qui est plus occupé de ses plaisirs que de donner satisfaction aux visées ambitieuses des officiers chaldéens et Mèdes, qui voulaient profiter de la faiblesse d'Astyage, contre-carrer les intrigues de Cyrus, et rattacher à l'empire babylonien les contrées orientales. Ce parti, composé de Babyloniens et de Mèdes mécontents, avait porté au pouvoir Nériglissor, gendre de Nabuchodonosor, officier distingué, d'origine médique et nommé primitivement Darius. Ce nouveau roi était évidemment redevable aux conspirateurs de la situation qu'il occupait, et il dut se dire plus d'une fois comme un politicien de notre temps : Je dois les suivre, puisque je suis leur chef. Il fit donc la guerre et il y trouva la mort. Nous croirions volontiers que Daniel entretenait le roi de projets pacifiques et cherchait à le détourner de l'entreprise que les grands finirent par lui imposer. On comprend donc très bien que, contrariés dans leurs vues, les deux collègues du prophète et quelques gouverneurs des provinces aient décidé de le perdre. Il est à remarquer, du reste, que ces grands paraissent dominer Darius. Ce n'est plus la monarchie de Nabuchodonosor : on voit que des conseillers puissants ont des moyens de se faire écouter par un roi qui leur doit sa couronne. Se méfiant de ce prince, ils vont jusqu'à mettre leur sceau à côté du sien, et ils prennent ainsi leurs mesures pour que la sentence qu'ils lui suggèrent obtienne tout son effet. Pour arriver, du reste, plus facilement à leurs fins, ces deux *sarkaïa'* et leurs complices se contentèrent de proposer au roi une apothéose, qui dut lui être présentée comme nécessaire.

Apothéose de Darius le Mède. — Quelques courtisans firent donc comprendre à ce roi que sa divinisation était nécessaire pour affermir son autorité parmi les Babyloniens, et pour mieux s'opposer aux menées de Cyrus, qui se faisait déjà passer pour un dieu-Soleil. Darius fut donc facilement convaincu qu'il fallait que le roi des Chaldéens, en passe de devenir aussi roi des Mèdes et des Perses, fut tenu pour une divinité, afin que le peuple qu'il comptait conquérir ne refusât pas d'obéir à ses lois. Grotius dit, en effet, très bien, à ce sujet, que les satrapes, dans le décret qu'ils font porter au roi, paraissent avoir en vue de rendre Sa Majesté plus auguste, en lui rendant les honneurs divins, même pendant la vie.

C'était, du reste, aux yeux de ces fonctionnaires, une chose toute naturelle Dans les conditions politiques et religieuses de l'époque, la proposition faite à Darius ne porte en soi rien d'invraissemblance : cet acte extravagant était conforme aux idées que les Chaldéens, tout aussi bien que les Mèdes et les Perses se faisaient de la royauté, Chez les premiers, Evilmérodach s'était établi lui-même comme Dieu (Voy. p. 410 et *Introd.*, p. 385). Nabuchodonosor en avait fait autant (p. 222, et *Introd.*, p. 34, 386). Il en fut de même pour beaucoup d'autres rois ou héros de l'antiquité assyrio-chaldéenne. Les Babyloniens étaient habitués à ces apothéoses. Aussi ne trouvèrent-ils rien à opposer à celle de Darius. Aucune résistance ne se produisit.

Les Mèdes et les Perses étaient, de leur côté, tout aussi adonnés que les Babyloniens au culte de leurs rois. Déjocès, qui fut le premier roi d'une agglomération de tribus médiques, s'était appliqué à se faire passer pour un personnage sacré. D'après Hérodote (I, 99), il établit pour règle que personne du peuple n'entrerait chez le roi ; et il voulait, en se rendant invisible à ses sujets passer pour être d'une nature différente. Ce prince avait ainsi établi en sa personne le dogme de la divinité du roi. Chez les Perses, ce dogme était aussi en vigueur. Cyrus s'était donné comme une incarnation du Soleil (Voy. *Introd.*. p. 384). Lengerke reconnaît très bien que « le nom de Cyrus, signifiant « soleil, » dut paraître alors comme une apothéose » (*der Name* Κῦρος (*Sonne*) *würde sonach als eine Art Apothéose erscheinen*; p. 290). Les successeurs de ce roi ne manquèrent pas de s'attribuer les honneurs divins. Le satrape Artaban le déclare expressément à Thémistocle en disant : « La plus belle (loi) que nous ayons est celle qui nous ordonna de vénérer les rois et d'adorer en eux l'image de la divinité qui conserve l'univers » (Plutarque, *Themist.*, XXVII). Eschyle, Xénophon, Isocrate, Arrien, Quinte-Curce (*Persas reges suos inter deos colere*) nous apprennent suffisamment que les Perses adoraient leurs rois et leur donnaient le titre de dieux. Ainsi le prétendu parsisme des Mèdes et des Perses, qu'on a essayé vainement d'opposer ici au récit de Daniel, n'aurait pas empêché ces peuples d'accepter Darius pour un dieu. Ce prince se résigna d'autant plus facilement à se laisser déifier qu'il put espérer amener ainsi plus tôt la soumission des peuples qu'il était chargé de conquérir. Il voulut, en se divinisant, que ces peuples pussent voir un être divin dans celui qui se donnait déjà comme roi des Mèdes et des Perses.

Ruse des courtisans pour empêcher Darius de révoquer en faveur de Daniel le châtiment édicté dans le décret de l'apothéose : la loi des Mèdes et des Perses. — Craignant que le roi, épris de la sagesse et de la vertu de Daniel, ne lui fît grâce, lorsqu'il le trouverait coupable, les collègues de l'homme de Dieu et quelques satrapes conseillèrent à Darius de suivre, dans cette ordonnance, la coutume des Mèdes et des Perses, chez lesquels toute loi ou décret du roi était stable, immuable, durable et n'admettait aucune dispense de faveur (Cfr. vs. 8, 13, 15). C'est aux Mèdes et aux Perses que ces courtisans empruntent l'usage des décrets irrévocables. Et ils agissent ici, comme l'observe Grotius, avec une finesse pleine de perfidie, sur l'esprit d'un prince originaire de la Médie (*Satis callide apud regem e Medis ortum.* — *Comm. in Dan.*, c. VI). Son exaltation doit avoir lieu d'apres un décret, dans lequel le roi prendrait pour règle la stabilité, et le caractère irrévocable des ordonnances royales chez les Mèdes et chez les Perses. Décidés à profiter de cette cérémonie pour tendre un piége au roi et se débarrasser de Daniel, les satrapes veulent un décret dans lequel, ce prince divinisé se dépouillât lui-même, sans s'en apercevoir, du droit de faire grâce. Le roi ne vit dans toute cette affaire qu'une attestation de son infaillibilité.

Le dogme de l'infaillibilité des rois mèdes et perses — Du dogme de la divinité de leur roi, les Mèdes en avaient déduit le dogme de son infaillibilité. Etant devenu un être surnaturel, le roi était censé affranchi des faiblesses de la nature humaine. Il ne pouvait laisser tomber sur les faibles humains qu'un regard chargé d'infini, et il ne pouvait avoir sur les lèvres que des paroles ayant un caractère irrévocable. Un dieu ne peut parler que par oracles : dès lors, il ne peut pas changer, il ne peut pas avouer qu'il a été trompé et qu'il est un être d'un caractère changeant. Le roi ne pouvait donc revenir sur ses décrets. Cette coutume des Mèdes et des Perses, d'après laquelle une loi, un statut, que le roi avait signé, confirmé, ne pouvait pas être révoqué, est très bien exposé dans deux passages du livre d'Esther (I. 19 ; VIII, 8). On y voit que les édits des rois des Perses et des Mèdes, une fois scellés de l'anneau royal étaient irrévocables. Il restait au roi la ressource de rendre un autre édit qui ne parut pas trop en contradiction avec le précédent. Ainsi Mardochée ne put obtenir un contre-ordre pour sauver les Juifs de la mort, parce que le décret d'exécution était scellé de l'anneau royal et promulgué. Mais il obtint pour les Juifs la

permission de défendre leur vie et d'exterminer ceux qui viendraient les attaquer.

Ce dogme de l'infaillibilité royale a persisté dans les croyances des rois de Perse. Un voyageur, dont les fouilles à Suse ont abouti à des trouvailles très intéressantes, a aussi parfaitement indiqué le maintien de cette doctrine. Dans une conférence faite à la *Société des Études juives*, le 14 avril 1888, Dieulafoy, à propos du livre d'Esther et du palais d'Assuérus, s'exprime ainsi à ce sujet (*Revue des Etudes juives*, 1888, p. CCLXIX et ss.) : « Le dogme de l'infaillibilité est le corollaire fatal de la puissance souveraine et quasi divine du véritable autocrate. Qui se rétracte s'est trompé. L'histoire de Perse prouve que les Chainchahs ne connurent jamais cette faiblesse.

» Deux exemples entre mille ; ils ont le mérite d'être récents.

» Fat-Aly-Chah se rendait à Chiraz, à la tête d'une partie de son armée. La caravane royale, surprise dans une gorge profonde par une tourmente de neige, ne tarde pas à manquer de vivres. Les généraux informent le Chah de l'état de ses troupes et lui demandent avec instance l'ordre de lever le camp. Celui-ci refuse, arguë des périls de la route et remet le départ au jour précis où la neige aura disparu d'un pic voisin.

» La famine sévit sur l'escorte déjà décimée par le froid. Chefs et soldats mourraient jusqu'au dernier que le souverain ne modifierait pas ses premiers ordres. Les courtisans en sont si intimement persuadés qu'au lieu d'importuner leur maître de doléances vaines, ils acheminent les hommes valides vers la montagne, font déblayer en une nuit le rocher que le roi avait désigné, et le matin venu, réclament de Fat-Aly-Chah, stupéfait, l'ordre du départ. La neige était toujours épaisse, les chemins toujours dangereux, mais le roi pouvait céder sans porter atteinte à son infaillibilité.

» Aga Mohammed, prédécesseur de Fat-Aly-Chah, mourut victime du même dogme.

» Le fondateur de la dynastie Kadjar réglait tous les vendredis matin le service des officiers qui l'entouraient. L'armée persane était campée dans les environs d'Erivan, quand une querelle éclata entre deux ferrachs assis auprès de la tente royale.

» On leur intima l'ordre de se taire ; la dispute s'envenima.

» — Qu'on les tue à l'instant, ordonna le Chah.

— « C'est vendredi firent observer les courtisans.

» Et la décollation fut remise au lendemain.

» Le tour de garde appelait les deux condamnés à veiller le monarque dans la nuit du vendredi au samedi. L'ordre était proclamé irrévocable.

» Il fut exécuté, mais vers minuit les deux ferrachs profitèrent du sommeil d'Aga-Mohammed, assassinèrent leur maître et s'enfuirent.

» Maçoudi, de son côté, raconte la légende suivante :

» Le roi Hirati, dans une nuit d'orgie, avait fait tuer deux fidèles courtisans. Il leur fit élever un mausolée somptueux et ordonna à tous ses sujets de saluer en passant la tombe de ses amis.

» Faute de s'incliner profondément, on était pendu haut et court, mais, avant d'aller au supplice, on avait le droit d'exprimer deux souhaits, qui étaient exaucés sur l'heure.

» Un foulon passe devant le monument funéraire et refuse de s'incliner. Il est conduit devant Hirati.

» — Pourquoi as-tu enfreint mes ordres ?

» — J'ai salué.

» — Les gardes attestent le contraire. Tu connais la loi : tu vas mourir. Que désires-tu?

» — Vous appliquer un coup de maillet sur la tête.

» Le roi se récrie, assemble ses conseillers, consulte les théologiens. Laïques et religieux sont d'avis que le souverain doit obéir à la loi, car les ordres ont été scellés, promulgués et sont devenus irrévocables.

» Hirati s'assied sur le trône ; le foulon s'approche et assène un violent coup de maillet sur la tête du monarque.

» Six mois durant le roi oscilla entre la vie et la mort. Dès qu'il fut rétabli, il appela le foulon :

» — Tu as un second vœu à formuler. Parle.

» — Après avoir frappé sur la tempe droite, je désire renouveler l'expérience sur la tempe gauche.

» — Pourquoi persister dans cette folie inutile ? Veux-tu la moitié de mon trésor ? Désires-tu que je donne ma fille unique à ton fils, que j'épouse ta veuve ? Tu seras satisfait.

» — Je ne souhaite qu'une chose : vous asséner un second coup de maillet.

» La mémoire revint heureusement au roi ;

» — N'as-tu pas prétendu que tu avais salué le tombeau ?

» — Je persiste à le soutenir.

» Tu dis certainement vrai. Le gardien des tombeaux est un imposteur qui mérite d'être traité selon ses mérites. Prends dix

de mes gardes, assomme ton accusateur et surtout ne manque pas de le tuer. Je te donne la survivance de sa charge. »

Cette irrévocabilité des firmans du roi était acceptée bien avant le temps de Daniel. Lengerke n'est pas heureux, en effet, lorsqu'il dit que Daniel a emprunté au livre d'Esther, le trait relatif à l'irrévocabilité des lois de Perse et que l'expression du livre de Daniel est un anachronisme, « parce que cette loi est postérieure à Cyrus. » Le critique prussien ne parle ainsi qu'en potinant, et dans une complète ignorance de ce qui se passait chez les Mèdes et chez les Perses avant l'avènement au trône du petit-fils d'Astyage. La conduite de Déjocès, le mystère dont il s'entourait, l'art avec lequel il se posait comme un oracle, montre assez que déjà il avait établi, dans l'esprit des peuples, pour lui-même et pour ses successeurs, le dogme de l'infaillibilité royale. Ce dogme fut religieusement et fidèlement conservé, parce qu'il donnait au souverain une grande autorité : tous ses sujets devaient s'incliner devant son ordre comme si Dieu avait parlé. Mais d'un autre côté, le roi devait se trouver souvent dans un grand embarras, parce qu'une loi promulguée à la suite d'un oracle royal ne pouvait admettre ni exceptions ni modifications. Ce fut le cas de Darius, qui ne put ni abolir, ni changer son décret. Un roi qui n'eut pas été divinisé aurait pu croire qu'il ne pouvait décemment et sans attenter à sa dignité, revenir sur un décret qu'il venait de porter. De même aussi, après avoir édicté et sanctionné une loi qui l'élevait aux honneurs divins, Darius aurait pu facilement se persuader qu'il ne pouvait gracier un de ses ministres qui l'aurait bravé et qui aurait ainsi donné un exemple d'insoumission à tous ceux qui auraient voulu résister. Mais il aurait pu se faire que, ne voulant pas se priver des conseils de Daniel, le roi eût voulu faire une exception pour lui. C'est pour éviter cette volte-face du roi, que ses conseillers lui ont demandé un décret sanctionné et signé par lui, qui « fut irrévocable, selon la loi des Mèdes et des Perses. »

On se demande comment Darius se souciait si fort d'observer une loi des Mèdes et des Perses. Mais lorsqu'on sait que ce roi était Mède et qu'il se proposait de devenir roi des Mèdes et des Perses, il est facile de comprendre les motifs qui lui ont fait accepter la proposition de ses deux conseillers intimes et de quelques satrapes. Il est entouré de quelques-uns de ses compatriotes et de chefs babyloniens qui ont pour but de reconstituer l'ancien empire d'Assyrie et d'empêcher la Médie

de tomber sous le joug des Perses (*Introd.*, p. 435 et ss.). Il s'agissait de faire de Babylone, la capitale d'un empire médo-perso-chaldéen. Dans ces conditions, on ne trouve plus étrange que Darius ait tenu à se présenter, à ses futurs sujets, comme un dieu ayant le caractère de la divinité des rois des Mèdes et des Perses. Il était dieu tout aussi bien qu'Astyage et Cyrus. Ses décrets étaient des oracles divins auxquels on était tenu de se soumettre. Dans le firman qu'il signait, Darius envisageait l'attestation de sa divinité, de son infaillibilité, plutôt que l'impossibilité où il se mettait d'atténuer ou de modifier l'application du châtiment qui pourrait être encouru par quelques-uns de ses sujets. D'ailleurs, au moment où il s'élevait à la condition de dieu, il ne s'imaginait pas que son décret put rencontrer des contrevenants.

L'expression Mèdes et Perses. — Par l'ordre de ces mots, Daniel (vs. 8, 12, 15) montre que les Mèdes occupaient encore, à l'époque de Darius-Nériglissor, la première place : la corne mède du Bélier médo-perse était encore supérieure à la corne perse (Ch. VIII, 3 ; 20). Ce même ordre est observé dans le livre d'Esther (X, 2), parce qu'il s'agit d'anciennes chroniques remontant à une époque ou les Mèdes avaient la préséance. Mais, lorsqu'il est question d'Assuérus qui est un Perse élevé sur le trône perso-mède, nous trouvons dans ce même livre (ch. I, 3 ; II, 18, 19), L'ordre suivant : « Perses et Mèdes. » L'usage de ces noms est conforme à l'état des faits. La façon de parler qui se trouve dans Esther, indique la suprématie des Perses sur les Mèdes, telle qu'elle avait lieu depuis la victoire de Cyrus sur Astyage. Mais du temps de Darius le Mède, la formule était toute différente : les Mèdes sont nommés avant les Perses, parce que, à cette époque, les Mèdes avaient encore l'hégémonie des contrées iraniennes.

Prétendue invraissemblance de l'édit de Darius au sujet du culte qu'il exige pour sa personne. — Les critiques rationalistes ne peuvent pas comprendre que, à moins d'avoir perdu tous sens commun, ce roi ait publié un édit qui condamnait à mort quiconque, dans l'espace de trente jours, aurait demandé quoique ce fût à un dieu ou à un homme, excepté à lui seul. Lengerke a donc prétendu que cette « loi insensée de Darius » (*das tollhäuslerische Gesetz des Darius*, p. LXV et p. 271) offrait une preuve de l'inauthenticité du livre de Daniel. Il trouve que ce décret, qui pourrait seulement provenir d'un pensionnaire de quelque maison de fous, est une chose entièrement incroyable

(*ist an sich ganz unglaublich*). La question n'est cependant pas de savoir si celui qui signa le décret n'aurait pas, dans ce moment là, été mieux dans une maison de fous que sur un trône. Mais la folie de l'acte ne prouve pas qu'il n'a pas eu lieu. Le roi est préoccupé de son apothéose, et, pour peu qu'on comprenne son état d'esprit, on ne se trouve pas longtemps arrêté par les difficultés de Lengerke. Il faut se pénétrer de la situation décrite par Daniel. et l'on voit alors facilement que la conduite de Darius, sollicité de se déifier par ses conseillers et par quelques courtisans, n'offre aucun caractère d'improbabilité. Travaillé par son imagination, Lengerke est persuadé que le roi n'aurait pas pu promulguer un décret aussi insensé, parce que cette ordonnance n'aurait été propre qu'à détruire la société civile. Le critique s'imagine que le roi défendait d'acheter et de vendre ou d'adresser aux parents, aux amis, aux voisins, aux magistrats, les demandes que comporte le train ordinaire des choses humaines. Mais il aurait dû voir qu'il ne s'agit dans cet édit que de prières ou de demandes faites à un point de vue religieux. C'est ce que reconnaît Kuenen, dans le passage même où il donne comme une « haute invraisemblance » que, d'après le ch. VI, « Darius aurait publié un édit tendant à supprimer pendant un mois entier, *tout exercice de culte* dans sa vaste monarchie » (*Hist. crit.*, II, p. 559). Mais de son côté, le professeur de Leyde exagère aussi la défense contenue dans le rescrit royal. Darius ne prohibe pas tout exercice de culte ; il veut seulement que le culte des autres dieux s'identifie au culte du nouveau dieu. Kliefoth exprime très bien, en effet, en ces termes la pensée de l'édit du roi : « L'objet de la loi, était de faire admettre généralement ce principe que le roi est la manifestation vivante de tous les dieux, non seulement de ceux des Mèdes et des Perses, mais aussi de ceux des Babyloniens, des Lydiens et des autres nations vaincues. » Sauf les Lydiens qui étaient encore indépendants et autonomes, tous les autres peuples de l'empire de Darius étaient tenus par son édit, de considérer ce roi comme le fils de leur Dieu suprême. Le roi divinisé devait être considéré comme la manifestation vivante de ce Dieu, De la sorte, les hommages que chaque peuple adressait à ses dieux devaient se concentrer sur la personne de Darius qui résumait en lui, la divinité de tous les autres dieux. Ainsi, dans les divers sanctuaires, le culte ne fut pas suspendu : il s'adressa à Darius considéré comme fils de Bel, de Nébo ou de tout autre dieu. On dira que tout cela était digne d'un homme qui aurait dû être enfermé dans une maison

de fous ; » mais cela n'a pas, par là-même, un cachet d'improbabilité. Beaucoup de décrets de despotes, de conventionnels, de petits Tarquins de notre temps et de tous les temps, sont tout aussi monstrueux. S'ensuit-il que ces décrets n'ont pas été portés ?

La contrainte religieuse. — Les critiques rationalistes n'ont pas manqué de trouver étrange encore ici que Daniel relate une contrainte religieuse, qui ne saurait, d'après eux, être attribué à un païen. Lengerke trouve que « cette intolérance du roi est incroyable » (*die unglaubliche Intoleranz des Königes.* — p. LXV et p. 272). Pour prouver cette incrédibilité, il se contente de prétendre, comme il l'a fait déjà pour le chapitre III, que ce décret « sanctionnant une contrainte religieuse, dénote une intolérance étrangère à toute l'antiquité (*so würde dasselbe, da in ihm Religionszwang sanctionirt wird, eine Intoleranz verrathen, die dem gesammten Alterthume fremd ist*). Le fin critique qui s'imagine connaître, mieux que Daniel, l'antiquité babylonienne, va jusqu'à prétendre gravement que « l'auteur n'a pas porté son attention sur cette notion religieuse » (*Ohne Zweifel hat der Verf, an jene Religionsidee hier gar nicht gedacht*). Evidemment, Daniel n'avait pas dans l'esprit les sornettes que se sont forgées les prétendus libres-penseurs au sujet de la tolérance religieuse des rois païens. Mieux renseignés, nous savons ce qu'il faut croire au sujet de la légende relative à l'indifférence religieuse de ces souverains (Voy. p. 239). Il est prouvé que les rois assyriens faisaient de leurs guerres « des guerres de religions » (Cfr. G. Rawlinson, *Herodotus*, t. I, p. 495). Tiglath-Phalasar parle de « soumettre » un roi « qui n'était pas, dit-il, soumis à Assur mon dieu, » qui « ne connaissait pas la vraie religion ; » il se vante d'avoir « vaincu soixante rois et de leur avoir imposé les lois et la religion de son empire » (*Ibid.*, p. 192). L'empire des rois d'Assyrie était l'empire du dieu Assur. Les blasphémateurs des dieux de ces rois étaient écorchés vifs, et on leur arrachait la langue (*West. As. Inscript.* t. III, pl. 37, 7); on jetait les coupables dans une fournaise (G. Smith, *Hist. of Assurbanipal*, pp. 157, 163). Ce n'est plus le moment, aujourd'hui, après les découvertes assyriologiques, d'opposer à Daniel des préjugés que les rationalistes ont façonnés et exploités d'après leur ignorance de l'antiquité. Pusey a dit, avec raison à ce sujet : « Il est reconnu aujourd'hui, que le paganisme ne fut tolérant que pour ceux qui ne le niaient pas » (*Lectures on Dan.* p. 449). Le décret promulgué par Darius impliquait une contrainte religieuse ; mais

il n'imposait pas le renoncement absolu au culte des autres dieux. Les sujets de l'empire sont sommés de n'adresser, pendant un mois, leur culte qu'à Darius considéré comme un dieu, dans lequel s'incarnait le dieu supérieur, le dieu qui avait vaincu leurs dieux nationaux. Tous les païens pouvaient se soumettre à ce décret du roi, car, comme nous l'avons déjà vu, ce dieu était censé représenter en sa personne tous les autres dieux, et le culte rendu au roi s'identifiait ainsi au culte des autres dieux.

Fanatisme de Daniel et prétendu caractère machabéen du récit. — Seuls, les enfants de Juda ne pouvaient pas regarder Darius comme une manifestation de Jéhovah. Rien ne leur indiquait Darius comme étant le Messie qu'ils attendaient. Il y avait donc là, pour eux, un motif de ne pas se soumettre à la défense qui leur était faite. Daniel se vit obligé de prier Dieu plus que jamais ; vu surtout que le culte de Jéhovah ne pouvant plus s'exercer conformément aux prescriptions mosaïques, tout pieux Israélite devait s'efforcer d'y suppléer par des pratiques journalières de piété. A ce sujet, Lengerke réédite l'accusation de fanatisme qu'il a déjà lancée en pure perte contre les amis de Daniel (Voy. p. 254). Ce fanatisme qui n'appartiendrait qu'au siècle des Machabées — assertion que rien ne justifie — fournirait une preuve d'inauthenticité (*der Fanatismus des Daniel*, p. LXV, 272). D'après ce perspicace critique, « Daniel n'a pu, que par un pur fanatisme, supposer qu'il pourrait être préservé dans la fosse aux lions » (*da doch nur baarer Fanatismus ihn Rettung hoffen lassen konnte*). Lengerke croit aussi avoir découvert que « ce fanatisme ne s'explique que par l'esprit propre au siècle des Machabées (*dieser aber ist aus dem Geiste des makkabäischen Zeitalters erklärlich*). Mais ces assertions ne reposent que sur des préjugés dont nous avons reconnu l'inanité. Ce ne fut pas seulement au temps d'Antiochus Epiphane qu'un Israélite fidèle fut tenu de refuser un culte aux dieux païens. C'est tout à fait gratuitement qu'Hitzig, par exemple, affirme qu'une hostilité religieuse, semblable à celle dont il est question ici, n'a été une chose réelle qu'à l'époque d'Epiphane (p. 89). Il est forcé de reconnaître que Darius n'offre pas le type du roi de Syrie (*Nun eignet sich allerdings dieser Darius nicht, Vorbild des Antiochus Epiphanes zu sein. — Ib.*) ; « l'édit qui ordonne de craindre le Dieu de Daniel n'exerce, contre ceux qu'il concerne, aucune contrainte religieuse » (*auch thut das Gebot* V. 27, 28. *den Betreffenden im Grunde keinen religiösen Zwang*), et il n'est suivi d'aucune

disposition pénale (*und zwar ohne Strafandrohung*). D'un autre côté, le même critique trouve que la défense du verset 8, qui atteint incontestablement le libre exercice de la religion, est un « reflet de celle d'Antiochus » (Mach., I, 41-50), et exagère même celle-ci en la caricaturant (*und übertreibt dasselbe absichtlicht bis zur Caricatur*), afin de bien mettre en lumière le caractère odieux de cette tyrannie. » Lengerke a aussi prétendu que l'auteur avait substitué à l'adoration des dieux grecs une prière au roi (Darius) lui-même, afin de faire ressortir, d'une façon plus criarde et presque ironique (*greller, fast ironisch*), l'absurdité d'une contrainte religieuse (p. 269). Mais c'est bien inutilement qu'on veut trouver dans le récit de Daniel une charge de la persécution d'Antiochus. Pour se moquer des dieux de ce prince, il n'était pas besoin d'imaginer une apothéose d'un roi de Babylone. Tous les Séleucides s'étaient donnés pour des dieux ; et pour ridiculiser les apothéoses de Jupiter, d'Hercule, de Bacchus et autres roitelets grecs divinisés, l'auteur aurait suffisamment atteint son but en présentant la mythologie païenne telle qu'elle était, et sans se préoccuper d'inventer un roi Mède nommé Darius. D'un autre côté, on ne peut s'empêcher de reconnaître que la persécution d'Antiochus fut bien autrement sérieuse que celle du roi de Babylone : celui-ci ne faisait que suspendre momentanément le culte de Jéhovah ; on n'était pas tenu d'adorer Darius, puisqu'on pouvait s'abstenir, pendant trente jours, de tout exercice du culte. C'est, d'ailleurs, avec raison qu'Hitzig remarque que l'exécution de ce décret ne pouvait pas être surveillée (p. 88). Chacun pouvait, en effet, transgresser la loi en secret ; et on n'était tenu à aucun acte positif d'idolâtrie. Cette contrainte, qui ne devait durer qu'un mois, contraste tout particulièrement avec la rage continue d'Antiochus contre le culte de Jéhovah. Remarquons aussi que le décret avait été obtenu par des grands qui visaient surtout la situation politique de Daniel, et qui n'offrent pas précisément, en leur personne, le type du tyran grec, car s'ils s'efforcent de renverser leur collègue, ce n'est pas par haine de sa foi, mais pour se soustraire à son influence. N'oublions pas non plus que le caractère de Darius et ses rapports avec Daniel sont tels qu'ils ne permettent pas de voir dans ce roi — les adversaires l'avouent — un type dans lequel on puisse reconnaître Antiochus. Kranichfeld a, du reste, très bien réfuté (pp. 229-235) les chicanes de Lengerke et d'Hitzig, au sujet de ce rapprochement fantaisiste entre la défense de Darius et la guerre acharnée d'Antio-

chus contre les Juifs. Keil a aussi justement conclu de cette étude que le récit de Daniel « est destitué de toute marque caractéristique de l'époque séleucido-machabéenne. »

D'autre part, c'est également en raisonnant d'après des lubies, que Lengerke attribue à Daniel la pensée qu'il échapperait au châtiment. Le prophète a simplement mis sa confiance en Dieu ; il s'est dit : « Fais ce que dois, advienne que pourra ! » Il n'attend pas un miracle ; il ne tente pas Dieu : il fait ses exercices de dévotion dans son oratoire, dans la partie supérieure de son habitation. Daniel veut être fidèle à son Dieu, et il accepte de mourir, dévoré par des bêtes féroces, plutôt que de renoncer à son culte. On n'est pas fanatique par le seul fait qu'on se trouve dans ces dispositions. L'homme de Dieu ne cherchait pas la mort, mais il ne voyait aucune raison qui le portât à l'éviter. Il avait, d'ailleurs, un exemple à donner à ses frères : il était appelé à les fortifier en leur montrant la nécessité de confesser constamment l'espérance d'Israël. Sa mort même aurait servi à glorifier le Dieu vivant et vrai. C'était, en effet, une belle leçon, que la vue de ce martyr s'en allant à la fosse aux lions, pour n'avoir pas voulu négliger le culte de ce Dieu.

Tristesse de Darius. — Ce roi conserve dans ce chapitre le caractère de bonhomie que nous avons remarqué en lui dans le précédent chapitre. Les rapports qu'il avait eus avec Daniel nous font suffisamment comprendre l'intérêt qu'il prend au sort de son ministre. Darius n'avait pas songé le moins du monde à persécuter l'homme de Dieu. Il n'avait pas soupçonné la malignité de la proposition des grands, et il n'avait pas imaginé qu'elle contenait un piége que l'on tendait à Daniel. Aussi, lorsqu'il se voit forcé d'exécuter la sentence qu'il a imprudemment édictée, il est malheureux, il passe la journée à chercher un moyen de sauver son ami, son conseiller ; il se désole, il perd l'appétit ; il ne peut dormir sur sa couche, et il passe la nuit dans la souffrance et le remords. Dès l'aube, il va à la fosse, il court et il crie après Daniel. Il est heureux de constater que le Dieu de Daniel a délivré son serviteur de la fureur des lions. En résumé, Darius nous inspire des sentiments favorables à sa personne.

Ce prince n'a pas songé du tout à persécuter Daniel. Il a trop facilement écouté ses courtisans et il a été pris dans un traquenard dont il n'a pas su se tirer. On ne peut que le plaindre de le voir engagé, à contre-cœur, dans une affaire qui lui fut présentée comme nécessaire au bien de l'Etat, et qui aboutit à des

résultats que sa vanité d'un moment et la facilité ou plutôt la faiblesse de son caractère n'avait pas prévus. Darius se montre ensuite dans un touchant état d'âme, plein d'humilité et de repentir. En étudiant ses dispositions d'esprit et de cœur, nous sommes portés à avoir de la compassion pour lui.

Les rationalistes cherchent donc vainement ici, ainsi que nous l'avons déjà vu, des allusions à la persécution d'Antiochus Epiphane. Darius n'a pas eu la pensée de persécuter les Juifs; il n'a prescrit aucun acte positif d'idolâtrie. Daniel est victime de la joulasie de ses collègues et de quelques-uns de ses subordonnés. Il n'est pas possible de trouver dans la personne de Darius les traits qu'un Machabéen aurait mis en saillie dans celle d'Antiochus. Darius est bon ; il a été dupe, et son imprudence l'attriste ; mais il n'a pas le caractère dur, tenace et violent du persécuteur macédonien.

Futilité des objections de Reuss. — En répondant aux objections du criticisme, nous avons vu que les invraisemblances sur lesquelles cette école comptait, se sont évanouies. Mais nous tenons à montrer aux esprits, qui tiennent Reuss pour un critique, combien les accusations qu'il porte contre ce chapitre sont loin de suffire pour établir le caractère imaginaire de son contenu. Ce traducteur s'exprime ainsi : « Autant le récit précédent (du ch. V) se distinguait par ce qu'il offrait de grandiose et de tragique, autant celui-ci nous frappe par ses singularités et ses incongruités. Nous laissons de côté, de part et d'autre, l'élément miraculeux, pour ne nous en tenir qu'aux faits ordinaires qui en forment le cadre. C'est ici de toutes les scènes, qui ont passé sous nos yeux, celle dont les contours sont le moins nettement tracés. On n'apprend pas où elle se place, à Babylone ou en Médie ; les gouverneurs de cent vingt provinces se concertent pour perdre Daniel, et se trouvent pour cela ensemble à la cour du roi, voire avec femmes et enfants (v. 25) ; à en croire la lettre du texte, tous les cent vingt vont guetter et surprendre Daniel priant dans sa chambre ; le roi sur leurs instances, et sans réfléchir, rend un édit absurde et inexécutable. sans même songer à consulter d'abord l'homme qu'il estimait au point de vouloir le mettre à la tête du gouvernement, et il va jusqu'à sacrifier cet homme, lui le maître absolu, par la seule raison qu'un ordre une fois donné ne peut être révoqué. Tout cela est de nature à nous faire comprendre que ce n'est pas là de l'histoire. Le but du récit est facile à trouver. Il n'y a d'adoration légitime que celle du vrai Dieu, et les adorateurs de ce-

lui-ci sont placés sous sa protection immédiate et efficace. Cette vérité est encore une fois inculquée sous la forme d'un récit fictif, dont le cadre est donné par le goût du temps de l'auteur, et n'a pas besoin d'être discuté d'après les règles littéraires ou esthétiques du nôtre. Il n'y a là de ridicule que l'obstination des commentateurs qui veulent y voir une histoire véritable. » (p. 354).

Evidemment, il n'en coûte rien à Reuss de dire que ce récit le frappe par « ses singularités et par ses incongruités. » Mais, s'il en trouve dans ce récit, c'est qu'il y mêle celles qui proviennent de son cru. En dehors de ce qu'il ajoute au texte, ce critique ne constate, en effet, rien qui atteigne le but qu'il vise. Il nous dit d'abord : « On n'apprend pas où elle (la scène) se place, à Babylone ou en Médie. » En liant le chap. V bis, retranché à tort, au chap. V, et le ch. VI à ce dernier, Daniel a suffisamment fait comprendre quelle se passe à Babylone. Le critique objecte ensuite que « les gouverneurs des cent vingt provinces, se concertent pour perdre Daniel et se trouvent pour cela ensemble à la cour du roi, voire avec femmes et enfants. » Le texte ne dit rien de cette réunion de *tous* les satrapes ; il y est seulement question des deux collègues de Daniel et de quelques satrapes (voy. vs. 4); au verset suivant, ils disent qu'ils parlent au nom de tous les satrapes, mais nulle part il n'est question de cette réunion; au vs. 25, la peine du talion n'est prononcée que sur les femmes et les enfants des meneurs, des accusateurs qui avaient voulu perdre le prophète. Si Reuss s'en était tenu à « la lettre du texte, » il aurait compris qu'il ne dit pas que les cent vingt satrapes « vont guetter et surprendre Daniel dans sa chambre. » C'est encore une bêtise qui est purement et simplement le fait de la critique. Il n'eut pas été, non plus, difficile de comprendre comment le roi, sur les instances de ses courtisans qui lui montrent la nécessité de se déifier, et « sans réfléchir, » rend un décret, qu'il ne suffit pas de déclarer « absurde et inexécutable, » pour prouver qu'il n'a pas été porté. Mais comment se fait-il que le roi n'ait pas consulté Daniel qui jouissait de toute son estime ? Avec un peu d'esprit, Reuss aurait compris que le roi ne pouvait pas, au sujet de son apothéose, consulter le prophète qui lui avait déjà suffisamment fait connaître ses vues touchant les dieux du polythéisme (chapitre V bis et chapitre V). Sachant bien que l'homme de Dieu n'était pas de l'avis de ses autres conseillers, Darius eut le tort de céder à leurs injonctions perfides, peut-être même à des me-

menaces, qui pouvaient lui faire craindre le sort de Balthasar. Il se laissa entraîner par ce qu'on appelle « la raison d'Etat, » laquelle a fait commettre tant de folies et tant de crimes. Un peu plus de perspicacité aurait aussi fait comprendre à notre critique que Darius, dont il fait « un maître absolu, » s'est vu obligé de sacrifier son ami « par la seule raison qu'un ordre une fois donné ne peut être révoqué. » L'intention du roi avait été de se gratifier d'une apothéose, jugée nécessaire par le parti politique qui l'avait élevé sur le trône : il n'avait pas vu autre chose dans son décret. Mais il suivait de là, non seulement que le nouveau dieu ne pouvait pas laisser violer impunément ses lois, mais qu'il ne pouvait rétracter l'oracle qu'il avait scellé et promulgué : il était tenu d'être infaillible (p. 508). Retirer ou modifier l'ordre donné, Darius ne le pouvait pas sans se déclarer faillible, et sans s'enlever un des plus beaux fleurons de sa divinité. Mais il y avait encore un motif qui amena le roi à consentir à l'exécution de la sentence qu'il avait porté : c'est la dépendance où il était des conspirateurs dont il était devenu l'instrument. Ce qu'on a appelé l'épée de Damoclès, remonte à une haute antiquité. Les objections que Reuss oppose au récit de Daniel, ne prouvent dont pas que « ce n'est pas là de l'histoire. » Sans doute, il ressort de ce récit qu'il « n'y a d'adoration légitime que celle du vrai Dieu » et que, dans cette circonstance, ce Dieu intervint pour donner à son adorateur « une protection immédiate et efficace. » Mais de ce que ce récit offre une moralité, il ne s'ensuit pas qu'il n'est pas historiqne. Il n'y a dans tout cela « de ridicule, que l'obstination des commentateurs qui ne veulent pas y voir une histoire véritable. »

La conduite du roi qui, après avoir reconnu la faute qu'il avait commise, cherche à la réparer, est encore pour Reuss une énigme qu'il n'a pas la force de dénouer : « Encore, dit-il, un détail obscur. Comment le roi s'efforça-t-il de sauver Daniel ? Et pourquoi n'y réussit-il pas ? A cela le texte n'a d'autre réponse que l'assertion que le roi s'était lié les mains. Mais si telle était la nécessité légale et absolue, l'ordre donné avant de réfléchir était d'autant plus absurde. Si les cent vingt gouverneurs savaient dès l'abord et avant la promulgation du décret, que Daniel priait régulièrement trois fois le jour, il n'est guère probable que le roi ait seul ignoré quelle religion professait son ministre, d'autant plus que les hommes d'Etat de l'antiquité figurent partout au premier rang dans les cérémonie religieuses. D'ailleurs le roi dit explicitement (vs. 17) qu'il sait que Daniel a

toujours adoré son Dieu à lui (le Dieu vivant, v. 21). Il exprime même l'espoir que le Dieu fera un miracle en faveur de son serviteur » (p. 252). Voilà bien des embarras ! Comment en sortir ? La réponse n'est pas difficile. Le roi chercha pendant tout le jour quelque expédient qui lui permit de sortir de l'impasse où il s'était jeté. Il ne réussit pas, parce que dans les conditions où il se trouvait, un obstacle insurmontable s'élevait devant lui. Reuss en conclut que « si telle était la nécessité légale et absolue l'ordre donné avant de réfléchir était d'autant plus absurde. » Mais qne prouve cette absurdité ? L'histoire est pleine d'ordres absurdes de cette sorte. D'un autre côté, à propos des textes desquels il résulte que les satrapes et le roi lui-même savaient que Daniel priait son Dieu trois fois le jour, Reuss se trouve encore pris dans une nasse dont il ne peut pas se dépêtrer. La chose n'est pourtant pas bien difficile. Les Babyloniens connaissaient l'usage des Juifs qui étaient fidèles observateurs de leur foi religieuse. Les courtisans ne se trompèrent donc pas en pensant que Daniel n'aurait rien changé à sa manière d'adorer son Dieu. Ils pénétrèrent chez lui à l'improviste et ils constatèrent aisément qu'il y avait de sa part infraction à l'ordre du roi. De son côté, celui-ci n'ignorait pas non plus « quelle religion professait son ministre. » Daniel avait assez fait connaître sous les règnes de Nabuchodonosor, de Balthasar et même sous celui de Darius (ch. V bis), qu'il n'adorait que son Dieu, le Dieu Très-Haut. Il n'est pas vrai, du reste, que tous les hommes d'Etat aient dû figurer dans les cérémonies religieuses. Daniel nous a suffisamment montré qu'il n'assistait ni à la cérémonie de la dédicace (ch. III), ni au festin de Balthalsar. Il serait difficile d'admettre que Néhemie, échanson d'Artaxerxès, ait été tenu d'assister aux cérémonies superstitieuses des Perses. Mais enfin, il n'en est pas moins vrai que Darius connaissait la religion de son ministre. Seulement, nous pouvons nous demander s'il n'a pas été facile à ce roi, en signant son décret, de ne pas se rendre bien compte des suites qu'il pouvait avoir au sujet de Daniel. Les critiques devraient ne pas oublier que l'édit a été obtenu du roi par surprise. Darius a porté principalement son attention sur le fait de son apothéose. Dans ce moment, il n'aperçut pas la perfidie que cachait le conseil de ses courtisans. Peut-être aussi put-il croire, s'il eut le temps de penser à Daniel, que cet ami pourrait suspendre ses dévotions pendant un mois. Ignorant les sentiments de jalousie et de haine des courtisans contre Daniel, il pouvait croire aussi qu'il ne serait pas guetté, espionné, et que, en tout cas, on ne

le surprendrait pas dans ses exercices de piété. Lorsqu'il eut reconnu son imprudence et qu'il eut constaté la méchanceté des grands, le roi comprit qu'ils ne garderaient plus de ménagements avec lui, que sa vie était peut-être en danger, et il finit par laisser précipiter Daniel dans la fosse aux lions. Mais même en abandonnant son ministre, Darius espéra que le Dieu qui était déjà intervenu en sa faveur (chap. V bis), le conserverait encore au milieu de ces animaux féroces et affamés. On peut donc constater que pas une des accusations de Reuss n'est appuyée par un argument sérieux. Lorsqu'on jette un coup d'œil sur l'inanité de ces objetions du rationalisme, on ne peut s'empêcher d'être étonné du ton impertinent et de l'air triomphant avec lequel tout cela est présenté.

L'Edit dans lequel Darius exalte le Dieu de Daniel n'est ni monothéiste ni intolérant. — Touché du miracle accompli sous ses yeux, Darius voulut proclamer la gloire du Dieu d'Israël dans toutes les régions de son empire. D'après Lengerke, l'Edit que ce roi publia, laisse voir une main juive dans sa rédaction (*Spuren im Edicte, dass ein Jude es abgefasst hat*, p. LXV). Les traces qui prouveraient incontestablement que l'Edit a été rédigé par un Juif sont les expressions : « Dieu vivant » (vs. 26) et « jusqu'à la fin. » Au sujet de cette dernière expression, le critique prussien prétend qu'elle signifie toujours « jusqu'à la fin du temps antémessianique » (*Unter dem Ausdruck* : « *Ende* » « *bis auf das Ende* » *versteht der Verf. immer das Ende der vormessianischen Zeit*, p. 289). Pour le prouver, il renvoie au chap VIII, 17, où il ne le prouve pas du tout comme il sera facile de le voir. Ici, le roi affirme que la puissance de l'Eternel durera toujours (vs. 26). Daniel n'aurait jamais pu avoir la pensée de faire dire à Darius que, à l'avènement du Messie le règne de l'Eternel finirait. Aussi, ne trouve-t-on pas cette pensée dans l'Edit du roi.

A propos de la première expression, Lengerke prétend aussi que l'auteur a oublié que c'est un païen qui parle (*Der Verf. vergisst dass er einen Heiden reden lässt*), et qu'un homme qui aurait adoré le Dieu de Daniel pouvait seul parler ainsi (p. 286). Mais si l'on fait attention aux rapports de ce païen avec Daniel (ch. V bis et ch. VI, 2, 4), et à la situation d'esprit dans laquelle il se trouvait, lorsqu'il fut témoin de la conservation miraculeuse de ce saint homme, on voit bien vite que l'objection ne pèse rien du tout. L'expression « Dieu vivant » est conforme au langage employé par Daniel et par les Juifs, lorsqu'ils parlaient de leur Dieu. Darius a profité de ses rapports avec le prophète du Très-Haut, et

il s'exprime comme il avait appris à le faire, en parlant du Dieu des Hébreux : « Dieu vivant, » c'est-à-dire celui que Daniel et ses compatriotes appellent le « Dieu vivant. » Kuenen trouve que, en s'exprimant ainsi, Darius aurait comme Nabuchodonosor « reconnu sans aucune réserve, la souveraineté absolue du Dieu d'Israël » (*Hist. crit.*, II, p. 559), et il s'étonne que « cet événement n'ait pas laissé la moindre trace dans l'histoire. » En ce qui touche à l'histoire de cette époque, l'argument, *a silentio*, ne signifie rien, car cette histoire n'existe pas : il n'en est parvenu jusqu'à nous que quelques fragments. Nous constaterons, d'un autre côté, que Darius a pu très bien, comme Nabuchodonosor, regarder, en ce moment, le Dieu de Daniel comme le *Deus exsuperantissimus*, sans renoncer à ses préjugés polythéistes. Admirateur de Daniel et profondément ému du miracle accompli sous ses yeux, le roi de Babylone proclame sa conviction touchant la supériorité du Dieu, dont il constate l'intervention, et il le loue, d'après les termes que ces conversations avec le prophète lui ont suggérés. Il se contente d'ordonner à ses peuples de craindre et de respecter le Dieu de Daniel, mais il ne se place aucunement au point de vue monothéiste. Le Dieu de Daniel est le Dieu vivant, le Dieu dont, le règne est éternel. Mais Darius ne dit pas que ce soit le seul vrai Dieu, le seul Dieu. Il reste dans les données et dans la logique du polythéisme. Ses sujets et lui craindront et révèreront le Dieu de Daniel, mais sans préjudice de leurs propres dieux. Cet édit n'indique pas plus une conversion de Darius au monothéisme des Israélites que les expressions analogues de Nabuchodonosor ne prouvent un renoncement aux superstitions polythéistes. En observant que le décret de Darius ne commande pas d'adorer le Dieu de Daniel, mais seulement de trembler devant lui (*It is not a command to worship the God of Daniel, but to stand in awe of Him*), Pusey pense que les rois n'ayant pas l'habitude d'écrire leurs édits, et celui-ci n'ayant pas un rapport à des circonstances personnelles, comme on en trouve dans celui que publia Nabuchodonosor après avoir recouvré sa raison, il pourrait se faire que Daniel eut en qualité de premier ministre de l'empire, été chargé d'écrire ce décret ou en eut suggéré le langage « *There seems to me no reason why Daniel, himself should not have been commissioned to write it, as first Minister of the Empire, or should not have suggested its language. — Lectures on Dan.* p. 449). Il ne serait pas impossible qu'il en fût ainsi. Mais rien ne s'oppose à ce que Darius ait dicté lui-même son édit à Daniel. Autour du prophète de l'Eternel, autour de cet homme qui avait

été longtemps gouverneur de Babylone et qui était devenu ministre de Darius, autour de ses trois amis et de tous les Israélites fidèles à leur Dieu, une immense lumière se répandit parmi les lettrés et parmi les populations païennes de la Chaldée. Le roi lui-même avait subi cette influence, et il a pu introduire dans son décret des expressions favorables à la religion des fils de Juda. Les édits de Darius et de Nabuchodonosor contribuaient aussi à ce réveil religieux. Dieu se servait des décrets de ces rois pour appeler à lui de nombreux païens et pour réjouir la foi du résidu privilégié de son peuple. Ces décrets étaient comme des éclats de la trompette du retour à Jérusalem, comme des préludes du décret de Cyrus.

Relevons encore l'objection faite contre ce décret au sujet de l'intolérance qu'on y découvre. Lengerke veut y apercevoir une preuve d'inauthenticité du livre de Daniel parce que ce décret porterait le cachet d'une « incroyable intolérance » (*Die unglaubige Intoleranz des Königes* p. LXV. *Die unglaublichste Intoleranz*, p, 272). Il est cependant difficile d'y voir la moindre dose d'intolérance. Le roi ordonne de craindre le Dieu de Daniel, mais il ne force personne à l'adorer ; il n'impose aucun acte particulier. Personne n'est tenu d'abandonner sa religion et de devenir Juif, c'est-à-dire monothéiste. Enfin le roi ne sanctionne ce décret d'aucune pénalité annexée à la désobéissance qui pourrait se rencontrer. On ne trouve là, ni intolérance ni persécution. Même dans le cas où l'on trouverait, dans l'édit, ces deux choses, on n'aurait pas établi, du reste, par là-même, que Darius n'aurait pu commettre un acte pareil. Il ne suffit pas de dire qu'un décret est intolérant pour qu'il s'ensuive qu'il n'a pas été porté.

La fosse aux lions transformé en cave ou en entonoir renversé. — C'est encore vainement que les rationalistes dégaînent, au sujet de « la fosse, » contre le livre de Daniel, et continuent à se battre contre des moulins à vent qu'ils ont créés dans leur imagination. Ils prétendent donc qu'il y a, dans notre chapitre, une description inexacte de la fosse aux lions, et que, dès lors, le livre du prophète n'est pas authentique. Remarquons d'abord que le texte n'offre aucune description de la fosse : il mentionne tout simplement une « fosse aux lions, » et il suppose que ses lecteurs comprendront aisément ce que c'était que cette fosse. Il ne dit pas que c'était une fosse de cimetière, une fosse d'aisances ou une fosse de mines. D'après l'étymologie du mot *gob*, il s'agit d'une excavation ou d'un endroit voûté. Mais il n'est pas dit que cette excavation ne comprenait pas un côté-

cour et un côté-construction. En disant que c'était une « fosse aux lions. » Daniel nous dit suffisament que c'était un espace creux, entouré de murs surmontés de barreaux ou de grillages qui permettaient de voir les lions. Le texte nous apprend aussi qu'il y avait une entrée sur laquelle on plaça une pierre. Nous pouvons conclure de là, que la fosse aux lions avait une ouverture pratiquée dans le plafond d'une salle voutée. Mais Daniel ne dit pas qu'il n'y avait pas des portes et des fenêtres par les quelles cette salle communiquait avec la partie découverte de la fosse et avec les autres constructions que comporte une « fosse aux lions. » Il ne résulte pas non plus du texte que l'ouverture qui y est mentionnée se fermait d'ordinaire avec une dalle ; on en peut simplement conclure que, pour la circonstance, on alla chercher une pierre qui servit à rendre la porte ordinaire plus difficile à forcer. Il peut se faire, du reste, que cette ouverture donnât sur un escalier par lequel les gardiens pouvaient communiquer avec les divers compartiments de cette ménagerie. La partie découverte était entourée de murailles qui ne permettaient pas aux lions de s'échapper. L'ange n'eut donc aucun besoin d'enlever la pierre pour y pénétrer et pour y introduire Habacuc. C'est ainsi que l'on pourrait sauter dans la fosse aux ours du Jardin des Plantes à Paris, sans avoir besoin de passer par la porte qui donne accès à cette fosse.

Mais De Wette n'a vu là qu'une expression ridicule, parce que l'entrée étant fermée par une dalle, les lions y auraient été dans des conditions impossibles. Maurer est aussi dérouté par la dalle, qui indique que l'auteur avait en vue une citerne : *Quasi vero leonum cavea, quæ non potest non esse ampla et patens, tabula lapidea claudi potuisset ! Scriptor manifesto de cisterna cogitavit* (Gen. 29, 3, 8, 10). Lengerke découvre que « la description de la fosse prouve qu'elle ne vient pas d'un témoin oculaire. » Pour trouver à redire à cette description, le critique va y introduire ce qu'il ne manque pas de trouver répréhensible. « On oublie, dit-il, que les lions ne pouvaient pas vivre dans une fosse où ils auraient été privés d'air » (*Vergiss man aber zu bedenken dass auch die Löwen in dem luftleeren von einen Steine bedeckten Loche nicht hätten ansdauern können*, p. 272) ; un second miracle eut été nécessaire pour les maintenir vivants, eux et Daniel. » Puis, s'essayant à prendre le ton plaisant, Lengerke demande si un ange veillait sur les lions comme sur Daniel. Mais le prophète a-t-il dit que la partie voûtée par laquelle il est descendu dans la fosse ne communiquait pas, par des portes et par des fenêtres, avec

une vaste cour qui permettait à l'air et à la lumière de pénétrer jusque dans les cellules ou les lions pouvaient s'abriter et se reposer ? Le critique a une drôle façon de comprendre l'aménagement de la fosse aux lions. Après avoir transformé cette « fosse » en une citerne, il exulte en disant que « les lions n'auraient pu, sans être étouffés, se trouver placés dans une fosse telle que le livre la décrit, et il conclut en disant que toute l'histoire a été fabriquée d'après l'histoire de la fosse dans laquelle Joseph fut jeté par ses frères (Genèse, XXVII, 24).

Ainsi les critiques rationalistes (Hitzig, Kuenen, Reuss, etc.) ont eu assez d'esprit pour se représenter la fosse aux lions comme une cave étroite et obscure, avec un soupirail que l'on fermait avec une pierre. A les entendre, Daniel se serait figuré la fosse comme un entonnoir renversé que l'on ferme avec un bouchon. Supposant que le mot araméen *gob*, emphat. גֻּבָּא désigne uniquement une « citerne étroite, » ils se demandent comment les lions auraient pu vivre dans ce trou, dans ce puits, dont l'ouverture aurait été fermée avec une pierre. Evidemment, dans la citerne qu'ils imaginent, les lions auraient été privés d'air et de lumière. Mais si l'esprit de ces critiques n'était pas bouché et aveuglé par leurs passions antibibliques, ils verraient qu'ils supposent arbitrairement et faussement que ce mot ne signifie qu'une citerne de cette sorte. Ils auraient dû compléter leur tableau en ajoutant que la citerne était, en outre, remplie d'eau. Si ce détail eût pu leur être de quelque utilité, ils n'auraient pas manqué de l'introduire dans le texte. Mais la citerne, la cave ou le puits leur suffit. Kuenen range, parmi ce qu'il appelle « les invraisemblances, » le « puits » dans lequel Daniel aurait placé les lions : « La fosse aux lions aurait été une espèce de puits fermé au moyen d'une pierre » (*Hist. crit.*, II, p. 560). Cette invraisemblance est ainsi relevée par Reuss : « La forme de la fosse aux lions (ch. VI). dans laquelle il y a de la place pour plusieurs bêtes et pour tous les satrapes et ministres (vs. 5, 7, 25), et qu'on peut fermer avec une seule dalle, posée et enlevée sans difficultés et à travers laquelle le roi et Daniel s'entretiennent tout aussi facilement. » Il ne vient pas à Reuss la pensée, que le tort qu'il veut attribuer à Daniel provient, non du texte, mais de l'interprétation fantaisiste qu'il lui donne. Le prophète-historien nous dit, il est vrai, que « la fosse aux lions » était spacieuse, qu'elle contenait plusieurs bêtes et qu'on y put jeter *quelques* satrapes (il n'est pas question de *tous* ces fonctionnaires) et deux ministres. Il nous dit aussi que l'on apporta une pierre qui fut mise à

l'entrée de la fosse, sur l'ouverture extérieure, sur la trappe par laquelle on pénétrait dans le local désigné par l'expression « fosse aux lions. » Cette description n'offre rien d'anormal. On ne saurait en conclure que, dans l'intérieur, il n'y avait pas de communications avec une cour intérieure et avec des grottes ou cavernes, dans lesquelles on enfermait les lions à certaines heures. Daniel ne dit pas non plus que le roi s'entretint avec lui « à travers la dalle. » Darius est simplement représenté comme « étant près de la fosse. » Il n'est pas difficile de comprendre que, pour voir du dehors Daniel et les lions, il n'était pas nécessaire d'entrer dans la fosse : une ménagerie est faite pour être vue à travers un grillage. D'après ces détails, on n'a pas de peine à conclure que la fosse comprenait un espace dans lequel la vue plongeait, une fosse entourée de murs et surmontée de barreaux élevés de quelques pieds et à travers lesquels on apercevait les lions.

Les critiques rationalistes ne sont pas d'ailleurs fondés à donner au mot *gob* le sens restreint de cave ou de citerne. Il est vrai que ce nom appartient à une racine inusitée *gabab* (curvatus est instar *gibbi*, dorsi, fornicis ; — secuit, fodit), qui a donné l'hébreu *gab* (dos, objet gibbeux, voûte ; dorsum clypei, umbo ; propugnaculum), et l'araméen *gob* (fosse). Dans les Targums, on emploie ce dernier mot pour l'hébreu *bôr* (fosse, citerne, prison, tombe). Ainsi le mot hébreu *bôr*, employé par Jérémie (XLI, 7, 9) pour désigner une étendue spacieuse dans laquelle soixante-dix morts trouvent place, est traduit par le mot *gûba'*. Au chap. XXXVI, 16, du même prophète, l'expression *beyṭ habôr* (fosse, citerne) est rendue par *beyṭ 'asirey* (prison). On sait, du reste que, dans Isaïe (XIV, 15), l'ampleur du *še'ol* ou de l'enfer est désignée par le mot *bôr*. Dans la version syriaque, *gûbo* signifie aussi une prison et le *še'ôl* ou l'enfer. En assyrien *gab* signifiait « dos » (comme l'hébreu *gab*), et *kubbu* avait le sens d'arche, voûte, dôme (Norris, *Assyrian Diction.* I, p. 159 ; II, p. 518). (hébreu קֻבָּה, tente, alcôve) ; espagnol *alcoba* ; arabe *al qobba.*) Ces mots ont signifié des cavernes, des habitations voûtées, avec leurs dépendances, des fosses où on détenait des bêtes fauves. *Djubbûn*, en arabe, désigne l'intervalle qui est compris entre des maisons et des collines. Mais on sait très bien que l'étymologie d'un nom ne suffit pas pour faire l'historique des divers sens et des nombreuses applications qu'il a reçues. Le mot « fosse, » par exemple, a une valeur déterminée par des descriptions accessoires. D'après l'étymologie, il peut signifier

un local voûté ou un endroit creux. Mais il faut tenir compte de l'extension que l'usage a donné au sens primitif de ce mot. Ainsi, le mot « grange » qui ne désigne qu'un bâtiment pour abriter les gerbes et battre le grain, a aussi le sens de « métairie. » D'un autre côté, le mot « citerne » (réservoir d'eau), dérivé du latin *cisterna* (*cis terrena?*), est rattaché par les lexicographes à *cista* (panier, corbeille). Ce n'est évidemmeut pas d'après cette étymologie du nom de citerne, qu'on pourrait déterminer le sens de l'expression « citerne aux lions : » les critiques ne manqueraient pas, en effet, de trouver étrange que Daniel eût logé les lions dans un « panier. » Lorsque nous parlons des ours du « Jardin des Plantes, » nous n'imaginons pas qu'il ne s'agit là que d'un simple jardin, dans lequel les ours se promènent librement. Il se rendrait certainement ridicule, le critique qui, du mot anglais *pit* qui signifie « fosse, » et qui désigne aussi le « parterre » d'un théâtre, voudrait conclure que dans les théâtres de la Grande Bretagne et des Etats-Unis, une partie des spectateurs est dans un « creux, » dans une « fosse, » dans un « puits. » Comprenons donc que la connaissance du sens étymologique du mot *gob* ne suffit pas pour pénétrer la structure et toute l'économie intérieure d'une fosse aux lions, à Babylone, vers l'an 556 avant notre ère. Ceux qui supposent que notre auteur n'avait en vue qu'un « trou » ne donnent pas une haute idée de leur finesse d'esprit. Ils n'aboutissent aussi qu'à une description fantaisiste lorsque, préoccupés de la pierre dont parle Daniel, ils font, par une espèce de divination ridicule, de la fosse une cave où il n'y avait ni air ni lumière. Dans un temps de révolution on pourrait mettre une grosse pierre devant la porte d'entrée d'une maison particulière ou d'un palais princier, pour en rendre l'accès plus difficile. Il ne suivrait pas de là que ces bâtiments étaient des « trous fermés avec une pierre, » et que les habitants vivaient dans les profondeurs d'un souterain, dans l'obscurité de la nuit et sans air.

La « fosse aux lions » dont parle Daniel, n'était donc pas une cave, une citerne, un puits : c'était une cour entourée de grottes ou de cavernes ; de sorte que les lions trouvaient, dans cette fosse, un espace à ciel ouvert, pour circuler, et un abri pour se reposer. Reuss n'a donné aucune raison qui lui permette de la transformer en « une citerne, en forme d'entonnoir renversé » (Voy. plus loin, au vs. 17). Cette conception fait honneur à l'imagination des rationalistes. C'est tout ce qu'on peut en dire. Il n'est pas vrai que le mot « fosse, » employé par Daniel, in-

dique uniquement une « citerne ; » il n'est pas vrai que la fosse dût être en forme d'entonnoir, par la raison « qu'on la fermait avec une pierre. » Il pouvait y avoir de vastes constructions auprès de la fosse, et la trappe par laquelle on y accédait pouvait fort bien être fermée par une porte sur laquelle on mit une pierre. Des critiques décidés à voir tout de travers peuvent seuls représenter cette fosse comme une taupinière (1).

Il est, du reste, reconnu que le supplice de la fosse aux lions était employé chez les Assyriens. Ainsi, à propos de la condamnation de Saulmugina, on lit dans l'inscription d'Assurbanipal (lignes 6-9) au sujet des partisans du prince rebelle : « Et le reste du peuple, vivant, parmi les taureaux (*alapi*) et parmi les lions (*labi*) — comme Sennachérib mon grand-père (le père de mon père) avait coutume de jeter des hommes au milieu d'eux — ainsi moi encore, suivant ses traces, j'ai jeté ces hommes au milieu d'eux » (G. Smith, *Hist. of Assurban.*, p. 166). Les lions étaient, du reste, assez répandus en Mésopotamie. Ils sont encore aujourd'hui très nombreux dans la vallée du Tigre où ils peuvent s'approvisionner en bestiaux, en gibier, et ils trouvent un refuge assuré dans les montagnes de la Perse. Les rois d'Assyrie en conservaient dans les parcs royaux pour se livrer au plaisir de la chasse, et ils s'en faisaient amener par leurs tribu-

(1) Jahn (*Archæol. bibl.*, tom. II, part. II, p. 355) et Rosenmüller (*Das alte und neue Morgenland*, p. IV, p. 359) nous offrent un extrait des *Nouvelles* de Höst sur le Maroc et Fez, dans lequel se trouve une description d'une fosse aux lions. Cette description de la fosse où les empereurs du Maroc entretiennent des lions, auprès de leur palais, peut aider à se faire une idée de la fosse aux lions des rois de Babylone. « La fosse aux lions, dit Höst, se compose d'un grand trou quadrangulaire creusé dans la terre, partagé en deux par un mur; ce mur a une porte qu'on ouvre par en haut. Les gardiens des lions (généralement des juifs), jettent dans une des deux parties la nourriture, qui y fait accourir les lions; ils referment alors la porte par en haut, et nettoyent pendant ce temps l'autre partie de la fosse. Tout est à ciel découvert, entouré seulement d'un mur, par dessus lequel on peut voir dans la fosse; l'empereur y fait jeter quelquefois des criminels. » (*Nachr. von Fez und Maroko*, pp. 77, 290).

Complétons cette description en admettant que, pour pénétrer dans « ce grand trou, » il y a une trappe à l'extérieur, près du mur d'enceinte, et que l'on descend par un escalier jusqu'au mur de partage et ensuite jusqu'au sol pour faire le nettoyage. Nous aurons là une description de la fosse aux lions que le récit de Daniel ne contredit sur aucun point.

taires (Cfr. Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 136, 138, 271, 248). Dans une inscription, Assurbanipal se vante d'avoir tué quatre lions, et les bas-reliefs de ce prince nous apprennent que les rois d'Assyrie avaient des lions que l'on conduisait dans des cages sur le terrain. Aussi Fr. Lenormant a pu très justement tirer de ces faits la conclusion suivante : « La fosse aux lions devient pour nous un détail d'exactitude et d'une précision topique, en présence des bas-reliefs de chasse d'Assurbanipal, transportés à Londres, où nous voyons amenés sur le terrain, dans des cages, les lions gardés pour les plaisirs du roi. » (*La Divination*, etc., p. 192).

Le miracle et l'enseignement moral ne transforment pas ce récit en fiction. — Dans le récit des événements compris dans ce chapitre, Daniel nous fait connaître une intervention de Dieu pour maintenir les deux dogmes fondamentaux que les Hébreux avaient la mission providentielle de conserver et de léguer aux autres nations : les dogmes de la souveraineté du Dieu d'Israël et de l'avènement du Messie. Cette mission était la raison d'être du peuple juif. On comprend, d'après ce que nous avons déjà dit à ce sujet, que l'Eternel ait, pour ce motif, voulu, pendant la Dispersion de son peuple, rendre la cause de sa religion plus glorieuse et son action plus étendue. En apprenant ce miracle, les captifs pouvaient se dire que Dieu ne les avait pas abandonnés et qu'il avait récompensé, dans la personne de Daniel, sa fidélité aux pratiques de son culte. Il découle, en effet, du fait de l'intervention de Dieu, dans cette circonstance, qu'il approuve la ferme adhésion à ces pratiques, qui maintenaient la foi des captifs au milieu des épreuves et des tentations dont ils étaient l'objet. Ce miracle, dont la possibilité est parfaitement démontrée (*Introd.*, p. 523), remplissait de joie les fils de Juda. Le Dieu, dont le peuple vaincu était dispersé parmi les païens, a voulu manifester sa puissance. Sa gloire y était intéressée. Il passait aux yeux des idolâtres pour un dieu vaincu, impuissant, qui n'avait pu empêcher l'écrasement de son peuple. A cette époque, intervenir, faire des miracles, entrait tout à fait dans ses vues. Lengerke dit que « la préservation de Daniel dans une pareille fosse, était, comme tous les autres miracles du livre, non seulement inutile, mais contraire à la divine économie » (p. 273). Mais l'étroitesse d'esprit de l'école de ce critique le rend incapable de rien comprendre aux choses de Dieu. Il ne voit pas que la destruction de Jérusalem et du Temple, suivie de la déportation, embrassait des événements qui auraient

pu anéantir la foi du peuple élu et l'effacer de la terre. L'Eternel voulut préserver la tribu de Juda du sort des dix tribus qui avaient été transportées en Assyrie, dispersées dans les contrées orientales, et dont il ne rentra qu'un petit nombre de membres en Palestine. Par son intervention miraculeuse à Babylone, Dieu prouvait, d'ailleurs, aux Juifs qu'il restait fidèle à ses promesses, que les fils de Juda étaient toujours son peuple, et qu'il pouvait tenir pour assuré que, après un long anéantissement de soixante-dix ans, viendrait le jour mémorable de la résurrection.

De ce fait et du récit que Daniel nous a transmis résulte aussi, il est vrai, un enseignement religieux et moral. Mais il ne suffit pas de dire que tout cela a été calculé et imaginé à l'époque des Machabées, pour être fondé a conclure, que ce chapitre et tout l'ouvrage sont de simples fictions d'un écrivain du second siècle avant J.-C. Cette assertion n'a jamais reposé que sur les désirs et les fantaisies des rationalistes (Voy. *Introd.*, pp. 188-194). Sans doute, les récits de Daniel ont été conservés dans les saintes Ecritures en vue de glorifier Dieu ; mais ils atteignent ce but, non par des mensonges, mais par des vérités.

Au chap. VI, comme dans les récits antérieurs, Daniel nous offre, en effet, un tableau rigoureusement exact de la cour et des mœurs babyloniennes pendant l'exil. Les types que le prophète-historien nous présente ne sont pas des types abstraits, en ce sens qu'ils pourraient avoir vécu au second siècle tout aussi bien qu'au cinquième siècle avant notre ère. Ce sont bien des personnages concrets, Babyloniens et Mèdes, surpris en flagrant délit d'actes qui portent tous une date, une nationalité. C'est donc sans fondement et d'après des accusations fausses et non motivées — nous l'avons vu — que, à propos de ce chapitre, le criticisme a osé dire : « En voilà assez pour motiver le jugement que la grande majorité des critiques modernes a été amenée à formuler sur l'ouvrage de Daniel. » Il n'en n'est pas moins certain que les rationalistes n'ont pu découvrir aucune invraisemblance, aucune ombre de preuve, contre la véracité de ce chapitre. On y rencontre, au contraire, à chaque ligne, cette vérité, cette intensité d'impression, cette force de coloration, ce relief que nous avons déjà très justement signalé chez Daniel : c'est vu et c'est peint. Il en est de même de tout le livre.

1. Il plut à Darius[a] : et il établit sur son royaume cent vingt *ahaŝdarpnaîîa'*[b], qui seraient[c] dans tout son royaume;

[a] Littér. *Il fut beau* (*šefar*) *devant Darius*; il parut bon, il plut à Darius. — [b] On a traduit ce mot par « satrapes » et on s'est fort agité au sujet de ce nombre de cent vingt satrapies. Nous avons répondu à l'objection, adressée sur ce point, au récit de Daniel (*Introd.* p. 418). — [c] Littér. : *qui seront*. Le mot *lĕhĕôn* (לֶהֱוֺן) est la troisième personne plurielle du futur du verbe être (Voyez II, 20). Cette observation n'est pas inutile, car elle montre que Darius avait établi des satrapes qui n'étaient pas encore tous en fonctions. Il avait nommé des satrapes sur des contrées qu'il regardait comme faisant partie de l'empire, mais qui étaient pour le moment entre les mains d'Astyage et de Cyrus (*Introd.* p. 451). On peut donc traduire *lĕhĕon* par : qui devaient être (*ut essent*), qui seraient.

2. Et, au-dessus d'eux, [d] trois *sarkîn*[e]; desquels Daniel était un; et ces *'ahašdarpnaïïa'* leur rendraient compte[f], et le roi ne serait pas lésé[g].

[d] Sous-entendu *haqēim*, établit (vs. 1), *aphel* de קוּם. — [e] Présidents, ministres, directeurs. Les criticistes n'ont pas manqué de dire que le mot *sarkin* ne fut en usage que sous la domination perse. Ils en ont fait un adjectif forme du persan moderne *ser* (tête) et de *ka*, suffixe des adjectifs. D'après Max Müller, qui s'est trop jeté, à ce sujet, dans le domaine de la fantaisie, ce mot aurait ainsi le sens de *head-man* (chef). *Sarak* équivaudrait à χορυφαῖος (qui est à la tête). Il ne serait pas étonnant que sous un roi d'origine mède, les trois premiers ministres eussent porté un nom aryen. Mais il est tout aussi simple de recourir à la langue sémitique. En hébreu *sar*, signifie chef, capitaine, gouverneur, intendant; et ךְ ou *K* est en araméen un suffixe augmentatif. Maurer propose du reste une étymologie qui paraît tout aussi présentable : Possit tamen, ut equidem auguror, סָרֵךְ esse Nomen participiale Pe. Verbi chaldaici סְרַךְ = שָׂרַג *ordinare, disponere ad lineam...* — [f] *Seraient* (*lĕhĕôn*) *rendant à ceux-là compte.* — *yahabîn*, part. peal de יְהַב, *dedit*; *tahama'*, emphat. pour *tehem*, décret, ordre; chose décrétée, décidée (*reddere rationem... quomodo sententiis decretisque magistratus supremi obtemperatum fuerit*). Le mot syriaque correspondant, offre le sens de « supputation, compte. » — [g] *Ne serait pas* (*lo' lĕhĕvē'*) *lésé* : *naziq*, de *nezaq*, forme active *peal* prise dans un sens passif, parce que ce verbe est intransitif. Les trois *sarkîn* étaient chargés d'une sur-

veillance générale, afin que le roi n'éprouvât pas de dommages par suite des malversations des satrapes.

3. Alors Daniel, celui-ci, l'emportait[h] sur *sarkaïa'* et sur *ahašdarpnaïa'*, parce qu'un esprit supérieur était en lui[i]; et le roi pensait à l'établir sur tout le royaume[j].

[h] *L'emportait*; littér. : était l'emportant; *mitnazzah*, part. *ithpaal*, qui a le sens de « surpasser, l'emporter sur, prévaloir » de l'araméen נְצַח, il a vaincu. — [i] Daniel avait « un esprit excellent, » c'est-à-dire une sagesse profonde, des connaissances étendues, une intégrité qui avait inspiré à Darius une parfaite confiance. Dieu s'était plu à répandre sur son serviteur des dons si précieux, afin d'en faire l'instrument des miséricordes qu'il voulait exercer sur les enfants d'Israël (Voyez. *Introd.*, p. 183). — [j] Darius se proposait de donner à Daniel la préséance sur les autres présidents : Daniel allait devenir premier ministre du roi de Babylone.

4. Alors *sarkaïa'* et *ahašdarpnaïa'*[j] cherchèrent pour trouver contre Daniel[k] une cause (d'accusation)[l] du côté[m] du royaume; et ils ne purent trouver aucune[n] cause (d'accusation), aucune corruption, parce qu'il était fidèle, lui! aucune faute, aucune corruption ne fut trouvée sur (le compte de) lui[o].

[j] Il n'est pas question, dans ce passage, de tous les *ahašdarpnaïa'*. Le défaut d'article montre qu'il ne s'agit que de deux *sarkaïa* et de quelques « satrapes. » Au verset 7, il est dit qu'ils s'assemblèrent. C'était un groupe de meneurs qui complotaient pour entraîner Darius dans leurs projets contre les Mèdes et les Perses. Ces quelques grands dirent au roi que la proposition du décret venait de *tous* les satrapes, afin d'engager plus facilement Darius à se faire dieu. C'est une aberration de croire que les *sarkaïa'* auraient eu la pensée de convoquer tous les satrapes, en vue d'une action qui pour réussir devait être tenue secrète. On ne s'explique aussi que par un contre-sens, l'erreur des commentateurs qui font entrer tous ces gouverneurs *tumultuairement* dans l'appartement de Daniel. En réalité, il n'y en eut qu'un petit nombre qui y pénétra. *ex abrupto*, clandestinement, sournoisement. Quand on a un coup de ce genre à faire, on se

contente d'un petit groupe d'hommes choisis et sûrs. — [k] *Etaient cherchants*, *bahîn*, part. pl. de *beha; contre Daniel*; propr. à Daniel (*le Daniel*). — [l] *Une cause* (d'accusation). Le mot *hillah* (עִלָּה) signifie cause, matière, sujet ; il n'a que secondairement le sens de « prétexte : » les ennemis de Daniel ne cherchaient pas « un pretexte, une fausse accusation. » Ils n'auraient pas eu besoin de chercher : ils auraient voulu un fait réel, une matière, un acte criminel. Il pourrait bien se faire que les Grecs aient emprunté aux Chaldéens, comme tant d'autres choses, le mot philosophique ὕλη (matière, sujet d'une chose) qui s'est aisément confondu avec le mot ὕλη (bois forêt). — [m] *Du côté* (צַד côté), c'est à-dire : par rapport au royaume, relativement à l'administration du royaume, au sujet des affaires de l'Etat. La Vulgate traduit ainsi ce passage : *quærebant occasionem ut invenirent Danieli ex latere regis*, — [n] *Aucune*. L'adverbe négatif לָא placé devant כֹּל (tout) exprime une exclusion totale : aucun. — [o] Ainsi, les grands cherchaient à éloigner Daniel d'auprès du roi. Nous ignorons quelle était la fonction particulière du prophète. Avait-elle pour objet les impôts, les revenus des provinces, les finances ? Etait-il chargé de surveiller l'administration de la justice ? Devait-il veiller à la sécurité de l'Etat. Daniel pouvait être un ministre de finances ou de travaux publics. Quoiqu'il en soit, il devait gêner les grands officiers du royaume, puisqu'ils voulaient s'en débarrasser. On pourrait supposer que ces personnages craignaient d'être dénoncés au sujet de leurs malversations. Nous croirions plus volontiers que Daniel était opposé aux projets de guerre contre les Mèdes et les Perses. L'entourage mède du roi devait le pousser à la conquête de l'Asie orientale. Il ne serait pas impossible que Daniel se montrât hostile à ces desseins (Voy. *Introd.* p. 435 et ss.). Quoiqu'il en soit, pour éloigner Daniel, les grands songèrent d'abord à le trouver en faute : ils voulurent trouver des preuves d'une mauvaise gestion des affaires confiées à ses soins ; ils auraient voulu pouvoir l'accuser de quelque malversation, et établir devant le roi qu'il était un administrateur déloyal. Mais ils eurent bientôt constaté qu'ils se trouvaient en présence d'un homme incorruptible.

5. Alors ces hommes dirent [p] : nous ne trouverons aucune cause (d'accusation) contre ce Daniel ; si ce n'est que nous (la) trouvions contre lui dans la Loi de son Dieu [q].

[p] Littér. : *dirent que*. Dans le cas présent, דִּי (que) est suffisam-

ment traduit par deux points. — [q] *La loi de son Dieu*, c'est-à-dire la religion juive. Sous le nom de « Loi, » les Hébreux entendent les dogmes et les prescriptions comprises dans le Pentateuque. Mais outre la liturgie mosaïque, ce mot comprend les exercices de dévotion établis par l'usage. C'est un acte de culte appartenant à cette dernière catégorie qui est incriminé par les ennemis de Daniel. Les rabbins désignent quelquefois par le mot araméen *daṭ* (דָּת, loi, religion, décret édit) la religion chrétienne (דָּת הַנּוֹצְרִים).

6. Alors ces *sarkaîîa'* et ces *'aḥašdarpanaîîa'* vinrent à l'improviste[r] auprès du roi[s], et lui parlèrent ainsi : Roi Darius, vis éternellement ![t].

[r] Vinrent à l'improviste, *hargišû*, accoururent sans être attendus par le roi et à l'insu de Daniel. Le verbe *regaš* signifie « il a été agité, troublé, ému ; il s'est soulevé avec bruit, et, à l'*aphel* avec עַל *cum strepitu concurrit*, il a assailli quelqu'un tumultueusement ; il a attaqué. » Rosenmüller traduit d'après ce sens : *strepitum fecerunt contra regem* ; Maurer : *cum impetu adorti sunt regem* ; Lengerke : *stürmeten* (assaillirent, accoururent en foule, se jetèrent impétueusement sur). Nous ne croyons pas que ce soit ici la signification de *regaš*. Pourquoi les ministres et les officiers supérieurs seraient-ils entrés chez le roi en tumulte et en faisant du bruit. N'est-il pas plus probable qu'ils se réunirent auprès du roi à l'improviste, d'une façon inattendue. Cette signification du mot *regaš*, indiqué au verset 11, n'a pas été saisie par les lexicographes. Le sens fondamental de ce verbe (cfr. *ragaz*) exprime l'agitation, le trouble, le frémissement. Les idées d'agitation et de trouble peuvent bien, sans doute, s'associer aux idées de « bruit » et de tumulte. Mais un trouble, une émeute, une tempête, n'arrive pas seulement avec bruit ; ces agitations, ces mouvements arrivent surtout subitement, avec la rapidité d'un coup de foudre. Ce sont des « surprises. » La Vulgate nous offre ainsi la vraie traduction qui se rattache à ce sens de *regaš* : *surripuerunt regem* (ils surprirent le roi). Le verbe *regaš*, signifiant assaillir, attaquer, paraît avoir eu ainsi le sens de « venir subitement, à l'improviste. » D'un autre côté, d'après un autre sens du verbe *regaš*, on pourrait traduire ainsi : « vinrent émus auprès du roi ; ils vinrent auprès du roi en feignant un trouble. » En accourant ainsi au palais royal, ces

fonctionnaires purent feindre une émotion, un certain trouble occasionné par quelque crainte de révolution. Il leur était facile d'affecter des craintes pour la vie du roi, pour son trône encore mal affermi : ils arrivaient bien plus sûrement à leur but. C'est, en effet, en prenant Darius par ses sentiments de crainte qu'ils l'amenèrent à s'affirmer comme Dieu, afin de s'imposer plus facilement au respect des peuples de son empire. Les courtisans feignirent donc d'être troublés, d'être saisis de frayeur dans l'intérêt du roi, et ils profitèrent d'une occasion d'apothéose de Darius, pour masquer l'odieux de leur haine contre Daniel. Toutefois, il faut retenir que, d'après le texte, ils firent cette démarche à l'improviste. — [a] Le mot עַל, « sur, vers » a aussi le sens de « auprès de ; au sujet de ; pour, à cause de ; en faveur de. » Il n'est pas nécessaire de le traduire ici par « contre. »

[1] **Réunion des satrapes.** — Lengerke trouve étrange que les satrapes soient ici tous réunis (*alle beisammen...*), « car leur charge aurait dû pourtant les enchaîner à leurs provinces (*da ihr Beruf sie doch an ihre Provinzen hätte fesseln müssen*). Il se plaint que l'Auteur n'ait pas jugé nécessaire d'éclaircir cette *contradiction* (*Der Verf. hat nicht für nöthig gehalten, diesen Widerspruch sich klar zu machen*). On lui a répondu que ces satrapes pouvaient être obligés de venir annuellement à Babylone pour rendre compte de leur administration aux trois premiers directeurs. Mais il trouve que cette conjecture est frivole et sans fondement (*Diese Vermuthung ist desshalb völlig nichtig und grundlos*) ; et cela par une raison péremptoire : parce que du temps des Mèdes, il n'y avait pas de satrapes et encore moins trois satrapes supérieurs pour recevoir des comptes (*weil es zur Zeit der Meder weder eine solche satrapenrichtung, noch viel weniger aber drei Obersatrapen gab....*). Aussi Lengerke trouve-t-il que tout est perdu ; que le livre de Daniel n'est pas authentique, puisque l'auteur ne nous donne pas le motif de cette réunion de tous les satrapes.

Nous répondrons d'abord que Daniel ne parle pas de cette réunion de *tous* les satrapes : le texte peut se traduire ainsi : des sarkins, des satrapes, ceux-ci (*'illēn*) etc., » c'est-à-dire ceux qui avaient formé le complot. Evidemment, il y avait des meneurs, un groupe de politiciens qui agissaient au nom des autres ou qui, du moins, prétendaient être leurs mandataires (vs. 7). Pour arriver plus sûrement à leur but, ils n'allaient pas publier leur projet sur les toits. Ce dut être une affaire réglée

entre sept à huit chefs influents. Au fond, il peut se faire que, d'après ce texte, il n'y eut alors à Babylone que les deux sarkin et quelques satrapes. Mais s'agirait-il de *tous* les satrapes qui auraient été réunis pour délibérer sur quelque affaire grave ou pour rendre leurs comptes, nous ne verrions là aucune « contradiction. » Les fonctions de satrapes ne les enchaînait pas tellement à leur poste qu'ils ne pussent et ne dussent venir quelquefois à la cour. Daniel n'indique pas le motif de cette réunion de *tous* les satrapes, parce qu'il ne dit même pas qu'elle ait eu lieu. Il suffit pour l'intelligence du récit de Daniel qu'il y ait eu alors à Babylone *quelques* satrapes. D'après la composition de l'entourage du roi mède, il devait surtout se trouver, dans cette ville, ceux qui attendaient encore d'être mis en possession de leur satrapie et qui excitaient Darius à la guerre contre Astyage. D'ailleurs, Daniel n'avait nul besoin, pour le but qu'il poursuivait, d'entrer dans tous les détails de la réunion des satrapes. Lorsque Lengerke prétend que la division par satrapies n'existait pas alors, il parle de ce qu'il ignore et il porte un jugement nul (*nichtig*) et sans valeur (Voy. *Introd.* p. 448).

7. Tous les *sarkaîîa'* de ton royaume, les *signaîîa'*, les *'ahašdarpnaîîa'* les *haddabraîîa'* et les *pahavata'* [u] ont conseillé [v] d'établir un décret du roi [x] et de confirmer une interdiction [y] : que quiconque [z], pendant trente jours [a] priera [b] un dieu ou un homme [c], si ce n'est toi, ô roi, soit jeté dans la fosse des lions [d].

[u] Ici il est question de tous les *sarkaîîa* et des autres magistrats, dont les noms sont expliqués dans l'*Introd.*, p. 124 et ss., et ch. III, 91. Mais l'auteur ne dit pas que ces groupes de magistrats se soient réunis et qu'ils aient délibéré ensemble : le texte nous dit seulement qu'ils ont donné leur avis. Or, ils peuvent l'avoir donné par écrit ou par des messagers. Il y avait à cette époque des relations entre les gouverneurs des provinces et le pouvoir central. Les Chaldéens possédaient même la poste et des courriers que les Perses n'ont pas inventés.

Dailleurs, en parlant de *tous* les *sarkaîîa'*, les chefs du complot savaient très bien qu'ils n'avaient pas consulté Daniel. Ils ont ainsi trompé gravement le roi, qui a pu croire que le sage des Juifs, s'il n'était pas présent dans la salle du palais, approuvait du moins le conseil donné d'une façon si perfide. Les magistrats,

les fonctionnaires susnommés cachent, en effet, leur mauvais dessein sous une apparence de zèle pour la gloire du roi ; et en ayant l'air de ne songer qu'à lui déférer les honneurs divins. Darius accepta ce rôle sans aucune défiance, parce que, selon les croyances des Babyloniens, il devait se regarder comme une espèce de divinité (Voy. sur les *Rois-dieux*, p. 223, 506). — [v] *Ont conseillé*, *ittahatû*, 3[e] plur. prét. ithpaal de *yehat*, conseiller. Pour cela il n'est pas nécessaire qu'ils aient été réunis à Babylone et qu'ils aient tenu conseil. Aussi, Daniel ne le dit pas. — [x] *De statuer un statut* : *le qaïiamah* (infin. *pael* de קים, il s'est levé ; il s'est tenu ; il a subsisté) *qeiam*. Rosenmüller pense que קְיָם, à cause de l'accent *paschta*, ne peut pas être en construction avec *malca'* (le roi), et qu'il faut traduire ainsi : *ut stabiliat statutum rex*. Mais rien ne s'oppose à ce que l'on traduise comme nous l'avons fait : un décret du roi, un décret royal. C'est ainsi que l'ont compris Théodotion (στάσιν βασιλικὴν), et la Vulgate : *decretum imperatorium*.— [y] *Confirmer une interdiction*, littér. : fortifier (infinitif *pael*, de תְּקֵף, roboratus fuit ; *pael*, il a rendu fort) une défense (אֱסָר, défense, prohibition ; de אֲסַר, il a lié, attaché, enchaîné), par laquelle on est lié, obligé de (faire ou de ne pas faire). On demande au roi de confirmer, de corroborer un décret, une défense (contre) quiconque, etc. — [z] *Quiconque*, littér. : tout qui, tout (homme) qui. — [a] *Pendant trente jours* ; littér. : jusqu'à trente jours, c'est-à-dire dans l'espace de trente jours. Du reste, *had* signifie aussi durant, tant que dure. — [b] *Priera* ; littér. : aura demandé une demande (*ibhe' bahû*) ; mais avec מִן, le verbe בְּעָא (il a demandé) signifie « il a prié. » — [c] Littér. : tout dieu ou homme (regardé comme un dieu, tenu pour un dieu). Cette défense de prier ou de rendre un culte à un autre qu'à Darius avait l'apparence de fortifier le culte national. C'est ce but que se proposait Nabuchodonosor en faisant adorer la statue (chap. III). Mais, en dehors de ce but, les conseillers de Darius le Mède se proposaient de prendre en défaut Daniel, que l'on savait être un observateur scrupuleux du culte de Jéhovah. — [d] Au sujet de la fosse et des lions, voyez au verset 16.

8. Maintenant, ô roi ! confirme une interdiction et signe[e] un écrit qui soit immuable[f], comme une loi des Mèdes et des Perses[g], qui est irrévocable[h].

[e] *Confirme*, littér. : tu confirmeras, *teqim*, deuxième personne du futur ; mais on l'emploie comme un impératif de supplication :

daigne confirmer. — *Signe*; littér. : tu signeras (deuxième personne du futur *peal*, de רְשַׁם, tracer. écrire, signer). Les conseillers pressent le roi afin d'en finir au plus tôt : ils ne voudraient pas que ce prince eût le temps d'être prévenu par Daniel et pût éviter ainsi le piège qu'on lui tendait. — [f] *Qui soit inviolable*; littér. : qui non pour être changé, *di lo' lehašnaiah*, *quod non* (sit) *ad immutandum*; infin. *aphel* de *šena'*, se changer, être changé. — [g] Voyez au sujet de cette loi, p. 508. — [h] *Irrévocable*; littér. : qui ne passera pas : *ṭĕhedēh*, troisième personne fut. *peal* de עֲדָה, passer, cesser, être abrogé. La Vulgate ne rend pas exactement le sens de ce mot : *nec prævaricari cuiquam liceat* (qu'il ne soit permis à personne de prévariquer, de sortir de la ligne tracée, de violer). Il s'agit d'une loi que le monarque s'interdit d'abroger. Saint Jérôme s'en est mieux expliqué dans son commentaire où il dit (vs. 15) : *Juxta legem Medorum atque Persarum*, dicunt regis jussa non posse fieri irrita. Rosenmüller n'a pas bien saisi ce sens en traduisant par : *quæ non transibit.* Les ennemis de Daniel ne peuvent pas avoir eu la pensée de dire d'une loi qui devait cesser dans trente jours : quelle « ne passerait pas. » C'était, en effet, une loi qui n'avait pour objet qu'une défense momentanée.

9. C'est pourquoi le roi Darius signa l'écrit : la prohibition[i].

[i] L'écrit et la prohibition, ce dernier mot est ici simplement explicatif : l'écrit, c'est-à-dire la prohibition ; l'écrit dans lequel elle se trouvait.

10. Et Daniel ! Apprenant[j] que l'écrit était signé, il entra dans sa demeure, dont les fenêtres ouvraient[k], dans sa chambre haute[l], du côté de Jérusalem[m] ; et trois fois le jour[n], il s'agenouillait[o], priait et rendait grâce[p] devant son Dieu : parce qu'il[q] avait fait cela auparavant[r].

[j] *Apprenant*, lorsqu'il connut, lorsqu'il eut pris connaissance... — [k] *Les fenêtres* (étaient) *ouvrant*, (*feṭiḥan*, part. *peal*) de פְּתַח, il a ouvert) *à lui*; c'est-à-dire prenant le jour du côté de... donnant vers... Le mot כַּוִּים (de l'araméen כַּו, fenêtre) est employé dans les Targums pour l'hébreu *ḥallonim* (*foramina in pa-*

riete; de חַלּוֹן, fenêtre; חָלוֹן, trou, cavité. Ainsi, il n'est pas dit que Daniel ouvrit sa fenêtre, ses contre-vents, comme la Vulgate permettrait de le supposer : *et fenestris apertis* (Carrières traduit : et ouvrant les fenêtres). Ce n'est pas dans le texte. Daniel nous apprend seulement que les ouvertures de sa chambre haute étaient situées sur le côté de sa maison qui donnait sur Jérusalem. S'il eût ouvert les fenêtres, on aurait pu croire qu'il voulait se laisser voir et braver l'édit du roi. Mais d'après le récit de Daniel, il n'y a pas un mot qui permette de supposer qu'il affecta d'ouvrir les fenêtres. Le texte nous dit simplement que ces fenêtres prenaient jour dans un mur situé du côté de Jérusalem. Ainsi le fidèle adorateur du Très-Haut n'y met aucune ostentation. — [l] *Dans sa chambre haute*, à elle, (בְּעִלִּית, littér. : dans le haut : עֵל, au-dessus, en haut ; hébreu *ḥallia'*, salle haute. Les Juifs qui voulaient méditer et prier, montaient dans une salle haute (II, Rois, XVIII, 33 ; III, Rois, XVII, 19 ; Judith VIII, 5 ; Actes, I, 13 ; X, 9). Ainsi, Daniel se retire dans le lieu où il priait tous les jours, dans un lieu retiré où il ne pouvait pas être vu. Il est clair qu'il ne se mettait pas en évidence, puisque ses accusateurs entrèrent chez lui « à l'improviste » et « le trouvèrent » en prière. — [m] *Du côté de Jérusalem*. Les Juifs qui habitaient une terre étrangère avaient coutume de se tourner vers le Temple lorsqu'ils priaient. Au jour de la Dédicace, Salomon avait demandé au Seigneur de se montrer favorable à ceux qui, dans une terre étrangère, le prieraient en se tournant du côté de son sanctuaire (III, Rois, VIII, 48, 49). Ainsi, les juifs s'étaient habitués à se tourner vers le Temple de Jérusalem, parce que c'était le lieu que le Seigneur avait choisi pour y manifester plus spécialement sa présence et sa puissance (Cfr. Ps. V, 8; XXVIII 2). Bertholdt accuse l'auteur de s'être trompé à ce sujet, car, dit-il, les Juifs n'avaient pas encore cette coutume de se tourner vers Jérusalem, et parce que d'ailleurs l'usage aurait cessé. puisque le temple avait été détruit. Mais on peut voir, par les textes indiqués ci-dessus, que ce critique ne sait pas ce qu'il dit ou, en d'autres termes, qu'il parle de ce qu'il ne sait pas. D'un autre côté la destruction du Temple n'empêchait pas les Israélites de tourner leurs regards vers le lieu saint. La place occupée jadis par le Temple n'était-elle pas toujours un objet sacré pour eux ? N'attendaient-ils pas, conformément à la prédiction de Jérémie, leur retour à Jérusalem et la reconstruction du Temple.

Daniel sait très bien que l'édit royal ne le « lie » pas, quoique les courtisans du roi aient voulu « enchaîner » tous les sujets de Darius (*lex injusta non obligat*). Le devoir d'un homme est de prier le souverain Être ; et l'élévation de l'âme vers Dieu, doit être fréquente. Aussi Daniel ne voulut-il changer en rien ses exercices religieux. Il prie dans la chambre d'en haut de son habitation. Les fenêtres de cette chambre étaient ouvertes du côté qui regardait Jérusalem. D'après un usage antérieur à l'époque de la Captivité, les habitants de Jérusalem se tournaient pour prier du côté du Temple (Ps. V, 8 ; XVIII, 2, etc.) et les Juifs qui habitaient dans la campagne et dans les pays étrangers se tournaient vers la Ville, c'est-à-dire vers le Temple.

[n] *Trois temps dans le jour.* Les Juifs pieux priaient à trois différentes heures de la journée, c'est-à-dire à l'heure de tierce, à la sixième et à la neuvième heures du jour : cet usage n'est pas mentionné pour la première fois dans le livre de Daniel, puisqu'il en est parlé dans le psaume LIV, 17. C'était l'usage de la synagogue qui a passé dans l'Eglise de Jésus-Christ (Cfr. Act. II, 15 ; III, 1 ; X, 9). Il n'y a aucune raison qui autorise à fixer l'institution de ces prières au temps de la grande Synagogue (Cfr. *Introd.*, p. 681). — [o] *Il était s'agenouillant, barek* (בָּרֵךְ, s'agenouillant, partic. *peal) sur ses genoux.* Ce verbe, rapporté au pronom הוּא (lui), exprime une idée de force, de durée, d'habitude ou d'une action constante : il avait coutume de s'agenouiller. Cette attitude était d'ordinaire celle des suppliants (Cfr. III, Rois, VIII, 54 ; II Psal, VI, 12 ; Esdras IX, 5). — [p] *Priant, meżalle'* (partic. *pael) — Rendant grâces* (מוֹדֵא, pour מְהוֹדֵא, partic. *aphel* de יְדָא, il a confessé, loué, rendu grâces). — [q] *Parce qu'il* (*qol qebēl dî*). Voyez, au sujet de cette locution, ch. II, vs. 11. Daniel donne ici la raison, le motif qui le faisait agir : il fit sa prière au Seigneur, non point par mépris pour le décret du roi, mais parce qu'il était tenu d'adorer son Dieu comme il l'avait toujours fait, et que cesser de le faire, c'eut été reconnaître la divinité de Darius et apostasier la foi mosaïque. Théodotion traduit par Καθὼς ; la Vulgate par *sicut* (*et ante facere consueverat*) ; et d'autres : *eo modo quo facere consueverat antehac.* Mais le mot « comme » ne rend pas assez la force de l'expression araméenne. On s'est fondé, pour donner ce sens à *qol qebēl dî* sur un passage du chap. II (vs. 40). Mais nous avons vu qu'il ne faut pas, même en cet endroit, lui donner ce sens. — [q] *Parce qu'il avait été faisant* cela (דְנָה), parce qu'il avait coutume de faire cela. Auparavant, antérieurement ; littér. : de devant (*min qadmaṭ*). Il est vrai que

qadmaṭ est à l'état construit et que, dès lors, il faudrait traduire : de devant (le temps) de ce (*denah*, celui-ci, celui-là, cela, ce). Rosenmüller traduit ainsi : *Ab anteriore* (tempore) *hujus* (rei). L'état construit de קַדְמָה (avant) ne proviendrait-il pas de ce que les copistes ou les grammairiens ont voulu rattacher cette proposition à *dena'*? Quoiqu'il en soit, nous pouvons très bien traduire ainsi ce passage : parce qu'il avait fait (cela), de devant (avant) ce (décret). Enfin, si l'on veut traduire par « comme il avait fait avant cela, » il ne faudra pas oublier que l'auteur veut exprimer ici le motif qui porte Daniel à ne pas tenir compte du décret du roi.

11. Alors ces hommes vinrent à l'improviste[s] (chez lui) ; et ils trouvèrent Daniel priant et faisant des supplications[t] devant son Dieu.

[s] *Ils vinrent à l'improviste*, à un moment où ils n'étaient pas attendus (הַרְגִּשׁוּ) ; voy. vs. 6. Il ne faut pas traduire : *cum tumultu accurrerunt* (Rosenmüller) ; ni : *cum impetu accurrerunt* (Maurer) ; ni : *Da stürmeten jene Männer heran* (Lengerke). — Reus : « accoururent tumultueusement. » *Stürmen* a le sens de « prendre d'assaut, escalader, assaillir (un camp), forcer (une maison) ; accourir en foule. » Il ne saurait être question ici de ces coups de force : ces hommes n'entrèrent pas avec impétuosité, avec fracas, tumultueusement, en troupe. C'eut été le meilleur moyen de ne pas surprendre Daniel qui, en entendant ce vacarme, aurait dû tout naturellement suspendre sa prière. C'est ce que Théodotion et l'auteur de la Vulgate ont bien compris ; et c'est pourquoi visant un sens général, approprié à la circonstance, plutôt que la signification du mot, ils ont traduit le premier : παρετήρησαντο (observèrent avec soin, épièrent), et le second : *curiosius inquirentes* (épiant avec beaucoup de soin, espionnant). Cette traduction offrirait un sens plus conforme au texte. Mais elle n'est pas satisfaisante. Les ennemis de Daniel entrèrent tout simplement chez lui, à l'improviste, un jour où il ne s'y attendait pas, mais au moment où ils savaient qu'il avait coutume de prier. Ils n'ignoraient pas, en effet, les heures auxquelles les Juifs élevaient plus spécialement leur cœur vers Jéhovah. De sorte qu'ils purent très bien choisir un moment où Daniel ne put pas être prévenu de leur présence et entrer à l'improviste dans la chambre haute. — [t] *Miṯhannēn*, partic. *ithpaal* (implorer la grâce), de *ḥanan* (faire grâce).

12. Aussitôt ils se présentèrent[u] devant le roi, et ils lui dirent au sujet de l'interdiction royale[v] : N'as-tu pas signé une interdiction : que quiconque, pendant trente jours, priera un dieu ou un homme, si ce n'est toi, ô roi, sera jeté dans la fosse des lions[x] ? Le roi répondit et dit : la chose[y] est certaine : comme une loi des Mèdes et des Perses qui est irrévocable[z].

[u] *Se présentèrent*; littér. : *s'avancèrent*, קְרִבוּ, troisième plur. *peal*, de קְרֵב, il s'est approché, il s'est avancé vers ou contre. Evidemment, il s'agit encore ici de ceux qui avaient pénétré dans l'appartement de Daniel, en un mot, des meneurs qui avaient monté toute cette intrigue. — [v] La défense, le décret obligatoire du roi. — [x] Ces paroles offrent une répétition du décret présenté à la signature du roi (Voy. vs. 7). — [y] *La chose, la parole* (מִלְּתָא; de l'araméen מִלָּה, parole, chose). — [z] Voy. vs. 7.

13. Alors ils reprirent et dirent devant le roi : Daniel[a], un des fils de la captivité de la Judée[b], n'a pas tourné la réflexion sur toi[c], ô roi, sur[d] la prohibition que tu as signée; et il prie trois fois le jour[e].

[a] Le mot Daniel est précédé de la particule *dî* (que), qui indique ici seulement la citation de paroles qui suivent. Nous l'exprimons par deux points. — [b] Les accusateurs ne désignent pas Daniel par son nom babylonien : et ils affectent de ne voir en lui qu'un captif d'une nation méprisée, un Juif transporté à Babylone, indigne des faveurs que le roi lui a accordées et de plus un ingrat. Il leur est ainsi plus facile de le représenter comme ayant été surpris en flagrant délit de rebellion religieuse et politique contre le roi d'un empire babylonien-médo-perse. Darius, pouvait, en effet, aisément conclure de la prévarication de Daniel, qu'il était indigne de sa confiance, indigne d'occuper un emploi considérable à la cour. — [c] Cfr. chap. III, 12. — [d] *Sur*; littér. : et sur (*ve-ḥal*). Le *vav* peut être regardé ici comme explicatif : n'a pas tourné la réflexion sur toi, c'est-à-dire sur la défense. D'un autre côté, le *vav* qui suit un membre de phrase négatif et qui précède un autre membre de phrase s'exprime par « ni. » On pourrait, dès lors, traduire ainsi : n'a

porté la réflexion ni sur toi, ô roi, ni sur la défense... — [e] Cfr. vs. 10.

14. Alors le roi — lorsqu'il apprit cette chose — fut très attristé[f]; et il tourna son cœur[g] vers Daniel, pour le sauver; et jusqu'au coucher[h] du soleil, il s'efforça de le délivrer.

[f] Littér. : *il fut beaucoup mal sur lui*; il se chagrina au sujet de Daniel. Sous le règne de Nabuchodonosor, Darius avait connu la loyauté, la fidélité, la probité de ce Juif, devenu chef des *signin* sur tous les sages de Babylone. Il avait constaté au festin de Balthasar, la supériorité surnaturelle de son esprit prophétique, et il avait eu plus d'une occasion d'admirer la sagesse des conseils que le prophète lui avait donnés (Voy. vs. 3, 4). Aussi Darius ne pouvait-il se résoudre à livrer un homme qui avait mérité toute sa confiance et qui pouvait encore lui être très utile. — [g] *Il posa*, il dirigea *son cœur sur Daniel*; il médita en son cœur sur Daniel, il réflechit sur les moyens de sauver Daniel. Le mot *bal* (בָּל) signifie cœur, en araméen ; on retrouve ce mot dans le syriaque et dans l'arabe, avec le sens de « cœur, esprit. » On se sert du mot cœur pour indiquer l'attention, c'est-à-dire un acte de l'esprit dans lequel la volonté (le cœur) a une grande part ; et, par suite, l'acte même de l'esprit, et enfin l'esprit (*animus*, *mens*). Mettre son cœur à quelque chose, c'est s'appliquer ou appliquer son intelligence à cette chose. — [h] *Coucher* ; littér. : *jusqu'à l'entrée* (מֶעָלִין, entrée ; dans le texte ce mot est en construction avec le mot suivant, et il se rattache à la racine עֲלַל, il alla, il entra) *du soleil* (au-dessous de l'horizon (Cfr. lat. *occasus*, la chute, la tombée du soleil).

15. Alors ces hommes vinrent précipitamment[i] vers le roi et dirent au roi : Sache, ô roi, que la loi (est) des Mèdes et des Perses[b] : qu'aucune prohibition ou statut que le roi aura confirmé ne soit révoqué[c].

[i] Au sujet de *hargisû*, voyez la note du verset 6. On traduit ce passage : *iverunt turmatim* ou *tumultuarie; stürmeten* (Lengerke) *came tumultuously* (Stuart). Mais il faut conserver à ce verbe le sens qu'il a dans les versets précédents. Les meneurs viennent subitement et à l'improviste, parce qu'ils voulurent empêcher

le roi de renvoyer l'affaire au lendemain et que, tout étant prêt, il fallait en finir au plus tôt. Ils vinrent donc en toute hâte, précipitamment, à l'improviste, sans être attendus par le roi qui comptait faire traîner la chose en longueur. Théodotion se contente de traduire ainsi : « ces hommes observèrent (épièrent, surveillèrent) le roi. » La Vulgate nous offre cette version : *Viri autem illi intelligentes regem* (comprenant l'intention du roi). Peut-être la racine *regaš* a-t-elle donné l'occasion de passer de l'idée d'une « émotion » à celle de « concept » (*regišah, mentis conceptus, sensus* ; *hirgiš, sentire, sensu percipere, animadvertere,* — ex usu syro et rabbinico). On s'expliquerait ainsi la traduction proposée par saint Jérôme. — [b] C'est la loi des Mèdes et des Perses. — [c] Littér. : n'est pas pour être changé ; que tout statut (est) non pour être révoqué. (Voy. vs. 8).

16. Alors le roi ordonna ; et on amena Daniel ; et on (le) jeta [d] dans la fosse des lions [e] ; et le roi reprit et dit à Daniel : Ton Dieu que tu adores constamment [f], Lui, te sauvera [g].

[d] *Et ils amenèrent* (*haieṭiv, aphel* de אֲתָה, venir) *et ils jetèrent* (*remó*, 3e plur. *peal*) c'est-à-dire « on amena, on jeta. — [e] Voyez, au sujet de l'objection relative à la fosse, pp. 524. — [f] *En permanence* = *ṭedira'*, de דּוּר, demeurer. — [g] Le roi se voit dans l'impossibilité de révoquer une loi qu'il venait de signer et de promulguer, d'une loi qui avait pour objet d'établir son autorité, sa divinité chez les Mèdes et chez les Perses, aussi bien que dans tout l'empire babylonien. Il croit donc devoir sévir ; mais il le fait à regret, et il a un vague espoir que le Dieu de Daniel interviendra. Darius avait connu les prodiges arrivés au sujet des trois Hébreux dans la fournaise et il n'ignorait pas que Daniel avait passé déjà six jours dans la fosse aux lions sans en éprouver aucun mal. Mais il ne savait si ce Dieu voudrait encore venir au secours de son serviteur. Il espère néanmoins que le Dieu du peuple Juif pourrait bien encore faire un miracle en faveur d'un prophète qu'il a comblé de tant de faveurs. Darius n'a pas perdu toute espérance. Daniel a toujours été si noblement fidèle à son Dieu, et ce Dieu est si puissant. Cette pensée met un terme aux hésitations du roi. Les ennemis du prophète hébreu n'avaient pas, du reste, demandé qu'on le jetât, comme ses trois amis, dans une fournaise ardente : ils s'imaginaient peut-être que Daniel aurait quelque amulette pour

se préserver du feu ; et ils avaient pensé qu'il n'en aurait point pour échapper à la dent des lions, pourvu qu'il fut enfermé dans la fosse de façon à rendre toute intervention impossible. Ils supposaient sans doute que, dans la condamnation précédente, il y avait eu quelque tricherie, et que l'affaire n'avait pas été suffisamment contrôlée : ils vont donc mettre sur la porte de la fosse leur sceau et celui du roi. Pour être plus sûrs de la mort de Daniel, ses ennemis avaient convenu qu'on le laisserait toute la nuit dans la fosse et qu'on n'y pénétrerait que le lendemain matin. Les lions avaient été privés de nourriture durant la journée afin de les rendre furieux.

17. Et une pierre fut apportée[h], et placée[i] sur l'ouverture[j] de la fosse; et le roi la scella[k] avec son anneau et avec l'anneau de ses grands[l]; afin que la sentence[m] touchant Daniel[n] ne fut pas changée[o].

[h] *Fut apportée*, *vehēṭaiṭ*, troisième pers. féminine (à cause du nom fémin. אֶבֶן, pierre) du prét. *aphel* ou de l'*hophal*, hébreu pour *hûṭaṭ*, de אֲתָה, venir. Stuart pense que cette forme irrégulière était admise dans la langue vulgaire (*by vulgar usage*), comme cela arrive pour beaucoup de mots dans toutes les langues (*like many words in all languages*). — [i] *Sumat*, prétér. formé du partic, *paul*, de *sûm*, pour le fém. *simaṭ*. — [j] Le mot araméen פֻּם signifie « bouche » et métaphoriquement « porte, ouverture. » C'était une trappe par laquelle on entrait dans la fosse. Cette ouverture avait une porte sur laquelle on apporta une grosse pierre pour qu'il fut plus difficile de l'ouvrir. — [k] Scella, *veḥaṭmah*, prét. *peal* de חֲתַם, sceller. — [l] La porte fut scellée avec les anneaux du roi et des seigneurs qui l'accompagnaient. Cet usage de sceller avec des anneaux portant des cachets particuliers ou avec des chatons de bagues est très ancien. On savait déjà, d'après Hérodote, que chaque habitant de Babylone avait son sceau ou son cachet. De nombreux anneaux assyriens et babyloniens se trouvent dans nos musées ou dans nos collections particulières. Le roi mit donc son sceau pour que nul n'osât toucher à la pierre et aussi afin que les ennemis de Daniel ne pussent pas lui nuire. Les grands de leur côté y mirent leur propre sceau, pour empêcher les amis du fils de Juda de lui venir en aide. Les meneurs prenaient ces précautions parce que peut-être ils avaient appris que quelqu'un (Habacuc) avait pénétré dans la fosse. C'est pourquoi ils apposent leur sceau à

côté de celui du roi. — [m] *La sentence*; propr. la volonté (צְבוּ). Quelque fois ce mot signifie la chose voulue, arrêtée ; la chose que l'on a en vue, que l'on projette, et enfin tout simplement « affaire, chose. » Théodotion traduit par τὸ πρᾶγμα; la Vulgate : *Ne quid fieret contra Danielem*. Il s'agit ici de la chose voulue, décretée : de la sentence. — [n] *Touchant Daniel;* littér. : dans Daniel, au sujet de Daniel. — [o] *Ne fut pas changé : tišnē'*, troisième pers. fut. *peal* de *šena'*, il a changé : afin que rien de ce qui avait ordonné contre Daniel ne fut changé.

Un rationaliste, Reuss, fait suivre ce verset d'un trait qu'il ne sera pas difficile de lui renvoyer : « Les officiers, pour être sûrs que leur victime ne leur échappe point, y mettent leurs cachets. Il y a ici trois remarques critiques à faire : 1° Le roi fait enlever la pierre et briser les scellés en l'absence des officiers; son autorité l'emportait donc sur la leur (1). 2° Pourquoi la pierre et les scellés? les lions auraient bien dévoré Daniel dès le premier moment. Du moins si celui-ci avait pu se sauver, à défaut de la pierre, certes les lions en auraient fait de même depuis longtemps (2)! 3° La fosse, telle que le texte nous la représente, ne peut avoir été qu'une citerne, en forme d'entonnoir renversé, puisqu'on la ferme avec une simple pierre;

(1) Le texte ne dit pas que les officiers étaient absents : leur présence n'est pas mentionnée, voilà tout ce que l'on peut dire. Mais le roi n'était évidemment pas venu seul à la fosse aux lions et Daniel n'est pas entré dans le détail concernant le cortège de Darius, parce qu'il a supposé que ses lecteurs suppléeraient facilement à son silence à ce sujet. Puis, si l'on se rend un tant soit peu compte de l'événement qui se produisait, on comprend que, en constatant ce miracle, pénétré de la présence divine, Darius le Mède se soit senti un autre homme, et que, sûr de l'appui du Dieu Très-Haut, il se soit redressé en vrai roi de Babylone. Il avait exécuté un décret qui lui avait été arraché par surprise, il a dû, par suite, abandonner Daniel à ses adversaires. Maintenant, il est fort de son droit et il agit en maitre. Il n'est pas possible de voir dans ce récit, autre chose qu'une preuve de la sincérité de l'historien.

(2) Daniel ne dit pas que la pierre fut mise pour l'empêcher de s'échapper : la pierre fut déposée sur la porte pour que celle-ci fut condamnée plus sérieusement et afin que personne ne put venir délivrer le confident du roi. L'historien n'a pas cru devoir dire que la fosse aux lions avait une porte qui, d'ordinaire, en fermait l'ouverture on l'entrée : il n'a pas ajouté que cette porte avait une serrure, un cadenas. Les critiques peuvent ergoter à ce sujet tant qu'ils voudront, ils ne trouveront dans tout cela aucun indice, aucune apparence de preuve contre la vérité historique de ce tableau.

comment y aurait-on jeté les cent vingt accusateurs avec femmes et enfants? On n'a pas besoin de marchander le miracle pour constater que nous n'avons là qu'un roman, dont il s'agit de constater le but religieux et moral (p. 253) (1). »

18. Alors le roi alla dans son palais; et il passa la nuit à jeun[p]; et on ne fit pas venir[q] des mets[r] devant lui; et son sommeil s'éloigna de lui[s].

p *Il passa la nuit,* בָּת (aram. בִּית, il a passé la nuit: בַּיִת, maison, demeure). *A jeun*; il se coucha sans souper. La Vulgate traduit : *obdormivit incœnatus.* Mais *obdormivit* serait avantageusement remplacé par *pernoctavit.* — q *On ne fit pas venir*, on n'introduisit pas : *hanḥēl, aphel* de עלל. — r On n'est pas d'accord sur le sens du mot *daḥavan* (דַּחֲוָן). Théodotion le traduit par ἐδέσματα et la Vulgate par *cibos.* La peschito donne aussi à ce mot le sens de mets, aliments. Nous aurions là une répétition du membre de phrase précédent. Jarchi donne à ce mot le sens d « table. » S'il en était ainsi il faudrait traduire : et il ne fit pas entrer la table. Mais cette signification ne paraît pas justifiée, quoique les rabbins aient employé souvent ce substantif dans ce sens. On a aussi rattaché *daḥavan* à דָּחָה (il a poussé, il a renversé) et on a supposé qu'il désignait l'action de battre, de frapper ou de jouer sur les instruments de musique. Jacchiades et Aben-Esra ont de la sorte, pensé que le texte indiquait ici des instruments à cordes (pulsatilia), et, Saadia a cru qu'il y était question de musiciennes *(pusllas pulsatrices).* Mais le verbe *daḥah* ne s'emploie que dans le sens de « faire tomber. » Louis de Dieu a rapproché *daḥavan* de l'arabe דחאן (fumé), qui aurait désigné les parfums ou les fumigations en usage chez les Orientaux. Gesenius donne, d'après l'arabe, à דַּחֲוָה le sens de « concubina, pellex : et concubinas non passus est coram se introduci. » Lengerke et Hitzig ont aussi traduit ce mot par *Dirnen.* Au cha-

(1) Nous savons déjà ce qu'il faut penser de la conception de la « citerne en forme d'entonnoir renversé » (Voy. p. 524). » Quand au nombre des accusateurs, » le critique ne le grossit qu'en se méprenant sur le sens du texte (Voy. p. 533-537). Nous pouvons donc ne pas nous laisser émouvoir par les impertinences du rationalisme, et, en admettant que le chapitre VI a « un but religieux et moral, » nous n'en constatons pas moins que Reuss, pas plus que les autres vulgarisateurs de l'exégèse fantaisiste, n'a rien produit qui enlève à ce document son caractère historique.

pitre V. 2, 3, 23, ces femmes sont désignées par le mot *lehēnah*. Quoiqu'il en soit, Daniel raconte ici que le roi a banni de sa présence tout ce qui peut exciter à la joie (instruments de musique, parfums, mets délicats, etc.). — [s] *S'éloigna*, *naddaṭ*, *peal* de *nedad*, il a fui ; *ḥalôhi*, au-delà de lui.

19. Aussitôt avec l'aurore, à la lumière, le roi se leva, et il alla en toute hâte à la fosse des lions[t].

[t] Au point du jour, à la lumière (du matin ; *bišfarfara'*, avec l'aurore). Le subst. *šefarfara'*, est une forme redoublée dont le simple est dans le syriaque avec le sens d'aurore.

20. Et comme il approchait de la fosse, il cria[u] vers Daniel d'une voix émue[v]; le roi reprit et dit à Daniel : Daniel, serviteur du Dieu vivant[x] ! ton Dieu que tu adores constamment a-t-il pu te délivrer des lions[y]?

[u] *Il appela Daniel.* — [v] Vulgate : *voce lacrymabili* ; Cahen : « d'une voix lamentable. » Le mot *ḥaẓib* signifie « triste, affligé. » — [x] Des commentateurs modernes confondant la religion des Mèdes et des Perses à l'époque de Darius-Nériglissor, avec la réforme postérieure du zoroastrisme ont émis à propos de l'expression « Dieu vivant » des assertions fort inexactes. Ainsi, Stuart prétend (p. 167) que ce langage « dans la bouche d'un roi Persan ou Mède n'est pas étrange, car l'idolâtrie était proscrite par les *Parsis* qui n'avaient ni temples, ni images. » Mais ce sont là des confusions tout-à-fait étranges (Voyez *Introd.* pp. 587 et ss.). On sait aujourd'hui que les Mèdes et les Perses adoraient le soleil, divers éléments de la création, et qu'ils regardaient leurs rois comme des dieux. L'expression « Dieu vivant » est propre à Daniel et aux Juifs qui opposaient Jéhovah aux idoles des *goïm*, aux objets du culte polythéiste (Cfr. V, 4). Daniel avait eu souvent l'occasion de la répéter à Darius. Le prophète avait-il pu, par exemple, s'empêcher de lui faire connaître le Dieu qui s'était manifesté au banquet de Balthasar ? N'oublions pas les conversations de Daniel avec Darius à propos de Bel et du Serpent (Ch. V bis). — [y] *A-t-il pu*? Darius a été témoin de grands miracles produits par le Dieu de Daniel ; mais il ne sait pas jusqu'où va sa puissance ? Les païens supposaient des dieux plus puissants les uns que les autres ; et ils croyaient que tel dieu pouvait entraver les efforts et les volontés de tel autre dieu. Darius parle comme pouvait parler un païen ; il croit à la

puissance du Dieu de Daniel, mais il a des doutes sur l'étendue de sa puissance.

21. Alors Daniel conversa[r] avec le roi : ô roi, vis éternellement!

[r] Le verbe מַלִּל (il conversa) est le *pael* de מְלַל (il a parlé, il a dit). L'auteur n'a pas cru devoir ajouter *ve-'amar* (et dit). On le sous-entend facilement.

22. Mon Dieu a envoyé son ange[a]; et il a fermé la gueule des lions[b]; et ils ne m'ont pas blessé; parce que devant Lui, l'intégrité[c] a été trouvée en moi[d]; et devant toi aussi, ô roi, je n'ai pas fait de mal[e].

[a] *L'envoi des anges* est mentionné fréquemment dans la sainte Ecriture (Cfr. *Introd.*, p. 642). — [b] *A fermé la gueule* (littér. : la bouche, פֻּם) des lions. Saint Paul — car c'est bien de lui qu'est l'Epître aux Hébreux — attribue à la foi de Daniel le miracle qui ferma la gueule des lions (*per fidem... obturaverunt ora leonum ; — Hébr.* XI, 33). Evidemment, ce prodige fut accordé par le souverain Être, en vue de récompenser la foi de Daniel. Quant aux causes secondes qui amenèrent le résultat que le prophète-historien nous fait connaître, elles ne sont pas indiquées (Voy. *Introd.*, p. 523). — [c] *La pureté* (זָכוּ, pour זָכוּת, pureté, innocence. Daniel déclare ici que Dieu a trouvé qu'il avait rempli ses devoirs et qu'il était un homme intègre. Il a pu être comparé à Job, le serviteur que Dieu déclare « un homme droit, craignant Dieu et évitant le mal » (Job, ch. I, 8) ; et Ezéchiel fait le rapprochement entre ces deux grands saints (XIV, 20). — [d] Littér. : *à moi*. — [e] *De mal* ; littér. : « de blessure, » de lésion, de dommage. Daniel entend ainsi dire au roi qu'il n'a rien fait qui put lui porter préjudice, qui put nuire à son autorité sur ses peuples. Il a fait ce qu'il était tenu de faire pour le service du roi : il ne lui a refusé que ce qui ne lui était pas dû.

23. Aussitôt le roi éprouva beaucoup de joie[f]; et il commanda de faire monter[g] Daniel de la fosse; et on fit monter[h] Daniel de la fosse; et aucune blessure ne fut trouvée en lui, parce qu'il avait eu confiance en son Dieu[i].

[f] *Beaucoup de joie*, une grande satisfaction pour lui-même; littér. : « le roi, beaucoup de bon fut sur lui. » C'est ainsi que, pour exprimer la tristesse du roi, Daniel dit : « beaucoup de mal fut sur lui » (vs. 14). Théodotion et la Vulgate traduisent de telle sorte que, d'après le texte, le roi se serait véhémentement réjoui sur Daniel (*tum vehementer rex gavisus est super eo*); mais d'après Rosenmüller, מַלְכָּא (le roi) est un nominatif absolu, qui, à cause de l'accent *rbhia*, est séparé de ce qui suit, et se rattache au verbe au moyen de עֲלוֹהִי (sur lui) : *hunc regem quod attinet, valde bonum fuit super eum.* — [g] *Pour faire monter*, infin. *aphel* de נְסַק, (monter). — [h] *Daniel fut fait monter, hussaq*, forme hébraïque de la conjugaison *hophal* du même verbe. — [i] *Il avait eu confiance, il avait cru, il avait eu foi en son Dieu* : Daniel s'était confié dans la bonté de Dieu et il n'avait pas douté de sa puissance.

24. Et le roi commanda; et on amena les hommes, ceux [j] qui avaient accusé [k] Daniel; et on les jeta dans la fosse des lions eux, leurs fils et leurs femmes [l]; et ils n'étaient pas arrivés au fond [m] de la fosse, que [n] les lions avaient dominé [o] sur eux et avaient brisé [p] tous leurs os.

[j] *Les hommes, ceux-ci* (אִלֵּךְ) *qui*...; c'est à-dire ceux qui avaient accusé Daniel. Hitzig s'imagine qu'il s'agit de tous les satrapes et volontiers, il ferait arriver dans la chambre de Daniel et dans le palais du roi tous les habitants de Babylone. Laissons toutes ces inepties de la critique négative : Daniel a parlé de deux de ses collègues et de quelques satrapes qui ont tramé une conspiration contre lui (vs. 4) et qui ont présenté au roi une pétition vraie, ou fausse, des officiers supérieurs (Vs. 7). Mais il n'est pas dit que tous ces fonctionnaires aient, surpris et accusé Daniel. Du récit que celui-ci nous a transmis, il ressort seulement que ses accusateurs, ses deux collègues et quelques *'ahašdarpnaïta'* l'avaient accusé; et que le châtiment qu'ils avaient provoqué, leur fut infligé selon les lois de l'époque. Cinq ou six grands coupables et leur famille : c'est bien assez! — [k] *Qui avaient accusé, qui avaient dit du mal*; littér. : ceux qui avaient mangé des morceaux de Daniel. Voyez pour cette expression, ch. III, 8. — [l] C'était la loi du talion : on punissait les calomniateurs du même crime qu'ils avaient voulu faire souffrir aux autres. On punissait aussi les enfants avec leur père. Cette

coutume était usitée chez les Perses (Cfr. Hérodote, III, ch. 119). Ammien Marcellin disait au sujet de ce peuple : *Leges apud eos impendio formidatæ : inter quas diritate exsuperant latæ contra ingratos et desertores, et abominandæ aliæ, per quas ob noxam unius omnis proprinquitas perit* (Lib. XXIII, cap. 6, 81). Mais cette loi impitoyable du talion existait à Rome même jusqu'à l'établissement d'une loi miséricordieuse inspirée par la morale évangélique. D'après la loi Syllana : « Lorsqu'un Romain est assassiné, tous les esclaves habitant sous le même toit, hommes, femmes et enfants, doivent être mis à mort pour consacrer la sûreté du maître. » — [m] *Au fond* ; le mot אַרְעִית signifie le fond, la partie inférieure. La Vulgate : *pavimentum* (le pavé). — [n] *Que les lions*; littér. : jusqu'à ce que (*had dî*) les lions eussent dominé... brisé. — [o] *Avaient dominé* (*šelitû*, de *šelet*, il a dominé), avaient saisi les coupables. — [p] *Et brisé*, *haddiqû*, prét. *aphel* de *deqaq*, il a broyé. La punition des délateurs met en relief la grandeur du miracle auquel Daniel a dû sa conservation. D'après la loi en vigueur chez les Babyloniens, comme aussi chez les Mèdes et chez les Perses, le roi dut faire retomber sur les ennemis de Daniel le châtiment qu'ils lui avaient préparé et fait octroyer. Ce prince montra d'autant plus d'énergie, qu'il venait de voir que le Ciel avait pris la défense de Daniel, et que les grands, frappés de ce prodige, ne lui offraient aucune sédition en perspective. Au chap. V bis, le roi avait cédé devant un mouvement populaire. Dans le cas présent, il put faire exécuter les hommes qui avaient monté l'affaire, les meneurs qui avaient cabalé contre Daniel. Les autres fonctionnaires qui les virent disparaître songèrent à devenir ministres plutôt qu'à les plaindre ou à les défendre. (Cfr. Hérodote, liv. III, chap. 110.)

25. Aussitôt le roi Darius écrivit[q] : A tous les peuples, tribus et langues[r], qui habitent sur toute la terre : que votre bonheur[s] s'accroisse !

[q] Darius imita l'exemple de Nabuchodonosor. Voy. ch. IV, 1 (*al.* III, 31). — [r] Cfr. ch. III, 4. — [s] C'est un souhait de bonheur, de paix, de santé, de bien-être (Voy. ch. IV. 1). L'expression du texte revient à celle-ci : je vous salue, je vous souhaite la santé, le bonheur.

26. Un décret est publié par moi[t] : que dans toute principauté[u] de mon royaume, on craigne et on révère[v] le Dieu de Daniel, qui Lui (est) le Dieu vivant et subsis-

tant[x] dans tous les siècles, et son règne ne sera pas détruit; et sa domination (sera) jusqu'à la fin [y].

[t] *De ma face est posé*, établi, donné, promulgué ; par moi un décret est publié ; j'ordonne par ce décret. — [u] *Principauté*, souveraineté, domination, gouvernement (שָׁלְטָן). Ce mot désigne les districts que le roi avait distribués aux cent vingt *'aḥašdarpnaïia'*. — [v] Que l'on soit tremblant et craignant devant le Dieu... — [x] Subsistant, persistant, durant, demeurant éternellement le mot *qaîîam* est un adjectif participial. — [y] *Jusqu'à la fin* (עַד־סוֹפָא), c'est-à-dire toujours, éternellement. Cette expression « sa domination jusqu'à la fin » est synonyme des deux membres de phrase qui précèdent : « son règne ne sera pas détruit ; » « il subsiste dans tous les siècles ou éternellement. » Le roi ne veut pas dire seulement que, tant qu'il y aura des choses créées il en sera le dominateur. Mais l'expression *ḥad sôfa'* a aussi le sens et est synonyme de לְעָלְמִין (dans les siècles présents et futurs). C.-B. Michaelis a pensé que cette locution signifie « jusqu'à la fin du monde. » Mais le texte montre suffisamment que Darius n'assigne pas de limites au règne du Dieu de Daniel. Le roi vient de dire que le Dieu de Daniel subsiste éternellement : il est on ne peut plus naturel de croire qu'il admet que son règne durera autant que lui. Il est évident que Darius ne suppose en aucune façon que le règne du Dieu vivant puisse avoir une fin. Donc, dans sa bouche, l'expression « jusqu'à la fin, » signifie indéfinitivement, toujours.

27. Il délivre et il sauve; il opère des miracles et des merveilles, dans les cieux et sur la terre, Celui qui a délivré Daniel de la puissance[a] des lions[b].

[a] *Mešêyzib u-maẓẓil*, partic. *aphel* de *šezab* (délivrer) et de *neẓal* (sauver) qui retiennent la forme de l'*hiphil* hébreu. — [b] *De la main* (מִן־יַד). Le mot *yad* (main) a le sens de « force, puissance. »

28. Et ce Daniel prospéra[c] sous le règne de Darius et sous le règne de Cyrus le Perse.

[c] *Prospéra* ; *aphel* de צְלַח, il a réussi, il a prospéré. Cette expression indique que Daniel fut dans les honneurs pendant les règnes du Mède et du Perse. On doit remarquer que les deux règnes sont parfaitement distincts : il ne s'agit pas d'un Darius régnant en même temps que Cyrus. La Vulgate a traduit ainsi ce passage :

Daniel perseveravit usque ad regnum Darii, regnumque Cyri Persæ (Daniel persévéra jusqu'au règne de Darius et au règne de Cyrus de Perse). Par *perseveravit*, le traducteur a sans doute voulu dire que Daniel conserva, sous ses deux rois, le poste qui lui avait été confié, et qu'il continua à être un de leurs premiers conseillers ou de leurs premiers ministres. Mais il n'y a pas dans le texte *usque ad regnum Darii*. C'est là un contre sens. Daniel était déjà sous le règne de Darius et il vient d'écrire quelques traits de l'histoire de ce roi. Le texte dit simplement « dans le règne » (בְּמַלְכוּת). Le prophète veut nous indiquer ici qu'il fut maintenu en dignité sous le Mède et sous le Perse, c'est-à-dire sous les briseurs que la prophétie du ch. V avaient mis en relief.

Mais il importe encore beaucoup plus de se tenir en garde contre une perversion du texte qui n'aurait d'autre but que de mettre le règne de notre Darius après celui de Cyrus et de transformer Darius le Mède en Darius le Perse (le fils d'Hystaspe). D'après Johann Raska (*Die Chronologie der Bibel*, 1878, p. 122), il faudrait traduire ainsi le texte araméen : *Et Daniel prosperavit in regno Darii* PROUT (ANTEA) *in regno Cyri Persæ*. Il croit prouver sa version en disant que le *vav*, dans *ub'mal'kut*, est un *vav adæquationis*, et il renvoie à Gesenius : *Lexicon* etc. p. 263. A propos de cette signification du *vav*, le lexicographe cité donne, en effet, comme exemple un passage de I Rois XII, 15 : *eritque manus Dei contra vos et contra majores vestros* (בָּכֶם וּבַאֲבוֹתֵיכֶם) i. e. sicut contra majores vestros. Mais ce texte dit seulement, à la lettre : « La main du Seigneur... sera sur vous et sur vos pères. » (Vulgate : *Et super patres vestros*), ou, en d'autres termes, d'après le sens spécial du *vav* : « comme sur vos pères, » Evidemment, d'après le contexte, il faut suppléer ici « jadis, auparavant, » et traduire : « comme jadis sur vos pères. » Mais dans le passage de Daniel, le contexte ne nous dit en aucune façon, qu'il faut y introduire l'adverbe « auparavant. » Le règne de Darius est toujours indiqué comme ayant eu lieu avant celui de Cyrus (Cfr. ch. IX, 1 ; X, 1). Le texte nous dit tout simplement : « Daniel prospéra sous le règne de Darius et sous le règne de Cyrus. » Si on veut que le *vav* soit comparatif (sous Darius comme sous Cyrus), il faut traduire non pas : « comme (auparavant) » mais : « comme (aussi) » ou « comme (ensuite) » sous Cyrus le Perse.

Ici finit la partie du livre de Daniel qui, tout en contenant des prophéties, est plus particulièrement historique. La prophétie se développe à partir du chapitre suivant.

COUP D'ŒIL GÉNÉRAL

SUR LA PARTIE PLUS SPÉCIALEMENT PROPHÉTIQUE DU LIVRE DE DANIEL.

Importance, but, convenance et utilité de ces prophéties. — Avec le chap. VII s'ouvre la section qui comprend le développement de la grande prophétie de Daniel. A proprement parler, en effet, la prephétie relative aux quatre empires et au règne du Messie recommence, car déjà, au chap. II, Daniel a esquissé à grands traits, les étonnantes prophéties qui appellent maintenant notre attention. Quelques-unes des prophéties à courte échéance, relatées aux chap. IV et V, ont eu pour but d'établir que Daniel était doué de l'esprit prophétique et de montrer que ces prédictions ayant eu leur accomplissement, les oracles des chap. II, VII-XII auraient aussi leur réalisation. Les prophéties, relatives à des événements futurs échelonnés, aboutissent au même résultat. Ces chapitres, en un mot, préparent et justifient les prophéties messianiques. Aussi, plein de confiance dans la révélation divine qui s'est miraculeusement manifestée en lui, Daniel n'hésite pas à nous communiquer, dans l'ordre chronologique, les visions dont l'Eternel l'a gratifié. Un homme qui a suivi, avec une telle sûreté de coup d'œil, la marche des événements et qui a pu prévoir ainsi, longtemps à l'avance, les diverses phases par lesquelles allait passer l'humanité, ne pouvait être qu'un instrument de cette divine Providence qui, selon sa haute sagesse, dispose des hommes et des choses, et dont l'omniscience devance les temps. C'est, évidenmment, sous l'influence de l'Esprit de Dieu que Daniel a pu pénetrer les profondeurs mystérieuses de l'avenir, et élever une voix de précurseur dans le lointain de l'histoire du monde. Ces prophéties prouvent donc qu'il y a des prophéties et que Daniel était éclairé des lumières du Ciel.

Ces prophéties prouvent aussi que Jésus-Christ, Notre Seigneur est le Messie promis. La succession des quatre empires païens doit être envisagée, en effet, au point de vue du règne messianique. Elles s'y rattachent : elles servent à nous faire comprendre la prophétie historique de l'avènement du divin Rédempteur, et elles nous révèlent l'époque de son incarnation Ces révélations avaient ainsi pour but de maintenir le dogme messianique dans

l'âme des Juifs, afin qu'il la dominât et la dirigeât. On sait que les châtiments du Seigneur sont mêlés de miséricorde et d'amour pour ceux qui lui sont fidèles. Aussi, comprenons-nous très bien que la période où commença l'abaissement de Jérusalem ait été le moment que Dieu choisit pour révéler plus particulièrement ses intentions concernant l'avenir, et pour déclarer les conseils définitifs de sa miséricorde. Tout en exerçant ses jugements sur la nation juive, le Très Haut ne renonça pas à se servir de ce peuple pour réaliser ses vues sur l'humanité. C'est pour les faire comprendre et donner la certitude de leur accomplissement qu'il avait fait annoncer, par ses prophètes, le relèvement d'Israël et une époque de salut et de bénédiction. D'un autre côté, les Juifs pouvaient être portés à croire que le règne du Messie suivrait immédiatement la période de la Captivité. Pour les détromper, l'Eternel déroula sous les yeux de Daniel le tableau de quelques événements qui devaient précéder l'œuvre de la rédemption. Le regard du prophète plapa sur les monarchies universelles, et de là, éclairé par la lumière divine, il plongea dans un lointain avenir, et il contempla les formes diverses, les destins changeants des empires. Le peuple de Dieu connut ainsi d'avance les puissances de la terre auxquelles il devait être assujetti.

Authenticité de ces prophéties. — Il fallait incontestablement une puissance visuelle surnaturelle, un don prophétique incomparable pour prévoir la succession des empires et l'apparition du Messie. Evidemment, les rationalistes sont autorisés à dire que ces faits sont trop spécifiés pour avoir été connus *naturellement* du temps de la Captivité. Mais ils ne sont aucunement fondés à nier la possibilité et le fait d'une révélation surnaturelle à ce sujet. Nous avons montré (*Introd.*, p 542-567) qu'ils ne peuvent articuler rien de sérieux pour motiver leur dogme *à priori*, leur pétition de principe relative à l'impossibilité de la prophétie. Tout ce qu'ils ont pu imaginer consiste à prétendre que les prophéties contenues dans le livre de Daniel ont été écrites *post eventum*. Ils ne confirment ainsi leur hypothèse qu'en recourant de nouveau à leur pétition de principe, à la prétendue impossibilité du miracle prophétique. Sans doute, il est vrai, qu'ils ont essayé de nombreux expédients pour appuyer leur système chimérique sur une démonstration de l'inauthenticité de ce livre. Mais ils ont perdu leur temps et succombé à la tâche qu'ils s'étaient imposée. C'est en vain qu'ils se sont efforcés de faire des appels réitérés aux critères internes et externes : ils n'ont

pu trouver Daniel en faute ; il ne leur a pas été possible de le transformer en un pseudo-Daniel qui aurait vécu au temps des Machabées. Après avoir montré que, se rendant à l'évidence, les rationalistes admettent aujourd'hui l'unité du livre de Daniel (des douze chapitres du texte hébreu. *Introd.* p. 165) et après avoir réfuté, dans l'Introduction, les objections générales opposées par les rationalistes à l'authenticité de ce livre, nous avons dû conclure que cet admirable document n'est pas un roman écrit au temps d'Antiochus Epiphane. Dans le *Commentaire*, nous avons montré que les objections de détail soulevées par les criticistes, relativement à la partie historique, n'ont fourni aucun moyen, aucun prétexte qui permette à ces ennemis du surnaturel d'en déposséder Daniel. Il en sera de même de l'étude que nous allons faire des chapitres suivants. Puisque l'ouvrage tout entier est du même auteur, nous pouvons regarder déjà l'authenticité des chapitres VII, XII, comme parfaitement certaine. Les objections de détail, entassées sur ces chapitres, tomberont comme celles qui ont été soulevées contre les chapitres historiques. Nous verrons, en particulier, qu'on ne peut prétendre que ces prophéties s'arrêtent à l'époque des Machabées. Il suffira d'analyser les textes pour reconnaitre qu'elles vont bien au-delà de cette époque et pour constater qu'il n'est pas vrai que ces prophéties aient été écrites après l'accomplissement des événements qu'elles ont annoncées. Dès maintenant, nous devons toutefois indiquer une preuve générale d'authenticité que nous avons déjà signalée et que nous trouvons très bien exposée dans le passage suivant de l'abbé Vigouroux : « Les visions n'appartiennent pas plus que le cadre et que les faits historiques à l'époque des Machabées. Il existe, en effet, un lien étroit entre les deux parties du livre de Daniel. La vision du chapitre VII, dans la seconde partie est parallèle à l'explication du premier songe de Nabuchodonosor, dans la première partie, chapitre II ; le chapitre VIII de la seconde partie explique aussi divers détails des visions précédentes. On ne peut donc pas séparer violemment les prophéties de l'histoire même du prophète ; l'authenticité de celle-ci a pour conséquence l'authenticité de celle-là. Par conséquent, si l'on admet le caractère historique des six premiers chapitres, il faut également admettre l'origine prophétique des six derniers. » (*La Bible et les découv. mod.*, t. IV, p. 494). L'authenticité des visions est d'ailleurs prouvée spécialement, comme les récits historiques, par la forme littéraire et par le cadre qu'elles nous offrent. Ce point de vue a été très bien traité par l'écrivain

compétent dont nous venons de transcrire quelques lignes. Nous n'avons pas à refaire sa démonstration ; nous nous contenterons de la citer : « La seconde partie du livre de Daniel, dit l'abbé Vigouroux, est empreinte, comme la première, d'une couleur babylonienne fortement accusée. Elle ne ressemble en aucune sorte à rien de ce qui à été écrit en Palestine. Elle est d'une originalité remarquable. On a pu l'imiter depuis, mais jusque-là la littérature hébraïque n'avait rien produit de pareil. On sent, en lisant ces visions grandioses qu'on a quitté Jérusalem, les rives du Jourdain et les montagnes de la Palestine ; on est sur une autre terre et sous un autre ciel dans un milieu tout différent, les spectacles habituels qui sont sous les yeux du prophète ne sont plus ceux qui frappaient Isaïe ou Jérémie ; nous vivons dans un autre monde ; non seulement la langue a changé et a modifié son vocabulaire, mais les images aussi sont nouvelles, toutes les formes symboliques, tout le matériel des visions si l'on peut ainsi dire, appartient à Babylone. Elles n'ont d'analogie qu'avec celles d'un autre écrivain juif, Ezéchiel, qui lui aussi était en Chaldée. Daniel ne nous dépeint plus le Seigneur en un mot comme les anciens prophètes, il nous en trace un véritable portrait ; il ne nous le montre plus comme Isaïe, dans son temple, il nous le représente dans la hauteur des cieux (VII, 13) ; il nous fait voir en lui le plus grand des monarques, comme le juge suprême : « Je regardais jusqu'à ce que des trônes furent placés et que s'assit l'Ancien des jours (*Aṭṭiq yómin*) ; ses vêtements étaient blancs comme la neige et les cheveux de sa tête comme de la laine mondée ; son trône était étincelant comme la flamme et ses roues comme un feu ardent. Un fleuve de feu jaillissait et se répandait devant lui ; mille fois mille serviteurs le servaient et d'innombrables myriades se tenaient devant lui ; alors se tint le jugement (VII, 9-10). »

» Cette description de Dieu est avec celle d'Ezéchiel (I, 26-27), la plus longue que nous lisions dans l'Ancien Testament. Où le prophète a-t-il pris les couleurs de son tableau ? D'où vient cette expression d'Ancien des jours appliquée à Jéhovah ? Jamais, avant Daniel, aucun écrivain sacré n'avait désigné Dieu par ce titre. Isaïe (VI, 1), nous a représenté le Seigneur assis sur un trône élevé et remplissant le temple de l'ampleur de ses vêtements, mais il l'appelle Adonaï, et il ne décrit ni ses vêtements ni sa chevelure. Les auteurs des psaumes n'ont jamais pensé non plus à nous le peindre sous cette forme humaine : ils nous parlent de sa bonté, de sa justice, de sa puissance ; ils nous le mon-

trent faisant trembler la terre à la voix de son tonnerre, ils nous décrivent les merveilles qu'il a produites dans la nature ; mais dans leurs nombreux tableaux, il n'y en a pas un seul qui ressemble à celui que l'on vient de lire. Bien plus, avant la Captivité, un Juif n'aurait pas sans doute compris que Jéhovah fut représenté de la sorte. Après le retour de la Captivité, à l'époque des Machabées, au moment des luttes sanglantes contre les envahisseurs du polythéisme grec, lorsque Antiochus Epiphane profanait le temple de Jérusalem en y plaçant la statue de Jupiter Olympien ou quelque autre signe du culte païen (II, Mac., VI, 2), un prophète n'aurait pas songé non plus à représenter Dieu sous une forme humaine : un tel portrait ne pouvait être tracé qu'à Babylone, pendant la Captivité.

» Ce n'est pas d'ailleurs un type grec que nous présente le prophète, c'est un type babylonien. Dieu se révèle en Chaldée à Daniel sous une forme qui est familière aux habitants de ce pays, non tel que l'art hellénique a imaginé la divinité, mais tel que les artistes du bord de l'Euphrate et du Tigre ont conçu le Dieu suprême. L'Ancien des jours, en effet, n'a rien de grec, mais il rappelle d'une manière frappante, les bas-reliefs assyrio-chaldéens. Les images sont si identiques et les emprunts si manifestes, que les hommes les plus étrangers aux discussions critiques sur la Bible en ont été frappés de prime abord dès que les premiers monuments assyriens ont été découverts. M. de Longpérier, l'un des hommes les plus compétents dans ces questions, décrit de la manière suivante un des bas-reliefs assyriens conservés maintenant au Louvre : « Figure colossale... les cheveux sont disposés en grosses boucles ; la barbe est frisée à plusieurs rangs... le vêtement est en forme de tunique. » Au sujet d'une figure semblable, il ajoute : « La barbe, les yeux et les sourcils portent des traces très sensibles de couleurs noire et blanche. » Et il continue en disant : « Les tuniques d'un très grand nombre de figures assyriennes, qui paraissent avoir été peintes en blanc, et la manière dont les cheveux sont disposés en petits flocons, fournissent un commentaire à ce passsage de Daniel : *Son vêtement était blanc comme la neige et la chevelure de sa tête comme de la laine mondée.* » (Longpérier, *Notice des antiquités assyriennes du musée du Louvre*, 3e édition, 1854, p. 28-29). Décrivant, ailleurs, un autre bas-relief sur lequel est figuré un trône, le même savant y voit avec raison l'explication iconographique de la seconde partie du passage de Daniel, décrivant l'Ancien des jours. « L'existence de ce siège royal, monté sur des roues, nous permet, dit-il, de comprendre un passage de

Daniel qui, d'obscur qu'il paraissait, devient une magnifique expression de la réalité. *Son trône était de flammes, et ses roues de feu ardent.* On conçoit maintenant ce que signifient *les roues d'un trône* et l'on admire dans ce verset l'image poétique d'un mouvement rapide » (*Ibid.*, p. 37). Peut-on désirer un parallélisme plus frappant, plus complet, plus indiscutable ?

» Mais ce n'est pas tout. Cette analogie que nous constatons entre les types de l'art babylonien et de la description de l'Ancien des jours, nous la retrouvons dans la plupart des autres images qu'emploie le prophète dans ses visions, ou plutôt dont Dieu se sert pour révéler l'avenir à son serviteur fidèle, en lui montrant les choses futures sous des symboles que les Hébreux captifs ont l'habitude de voir dans les palais et les monuments des rois de Babylone. Sans parler ici des deux statues colossales dont il est question dans la première partie de Daniel et qui rappellent les statues de grandes dimensions d'Izdubar et des héros mythologiques, que nous connaissons maintenant de nos yeux, depuis les fouilles assyriennes, les visions de la seconde partie sont remplies de traits qui nous font penser tout de suite à l'art chaldéen, qui sont propres à cet art, qui ne se trouvent pas en Grèce, et, à plus forte raison, en Palestine, où les arts plastiques n'ont jamais été cultivés. Dans le VIIe chapitre, le premier empire, l'empire chaldéen, nous est représenté sous la forme d'un lion, ou d'une lionne, comme le porte la Vulgate, avec des ailes d'aigle. C'était un des sujets favoris des sculpteurs assyriens. Aux portes des palais et des temples, dans les frises des édifices et jusque sur les objets usuels (1), on voit le lion ailé, à tête de lion ou bien à tête humaine, que les textes indigènes appellent *nirgalli*, et « lions du bien, lions du bon principe. » C'est avec le taureau ailé, qui a avec lui une parenté si étroite, la représentation la plus commune en Assyrie et en Chaldée. Le prophète ne pouvait donc choisir un emblème plus propre à figurer l'empire chaldéen.

» Tous les autres animaux que nous rencontrons dans les visions de Daniel, nous les voyons aussi sur les monuments figurés

(1) « Sur un peigne assyrien conservé au musée du Louvre, on voit, entre autres ornements, un lion ailé. « La composition du sphinx sculpté sur une des faces de ce peigne se rapporte complètement, dit M. de Longpérier, au premier des quatre animaux symboliques que Daniel vit en songe dans l'année première du règne de Balthasar, roi des Chaldéens : *La première était comme la lionne et ses ailes comme celles de l'aigle*, Dan. VII, 4. » *Notice des antiquités assyriennes du musée du Louvre*, p. 76. »

des bords de l'Euphrate : l'ours, le léopard, le bélier, le bouc. Quant à la bête à dix cornes et au rôle important que jouent les cornes dans toutes ces prophéties, il faut bien le dire. avant les découvertes assyriologiques, il était difficile de s'expliquer toutes ces singularités qui nous paraissent si étranges et qu'on aurait pu être tenté de traiter de bizarreries. Mais aujourd'hui, rien ne paraît plus simple et plus naturel que l'emploi de ces images lorsqu'on se transporte dans le milieu où vivait le prophète. Rien n'est plus fréquent, en effet, que ce symbole dans les bas-reliefs et les sculptures assyrio-chaldéennes. Les taureaux et les lions ailés à tête humaine, les dieux et les héros sont représentés avec des cornes, tantôt au nombre de quatre ou de six, disposées par paires et d'une façon qui non seulement n'a rien de choquant, mais est au contraire un véritable ornement. « Les cornes de taureau qui décorent la tiare de cette figure, dit M. de Longpérier, décrivant un dieu assyrien.., sont un signe de puissance et de gloire... La manière dont les cornes sont rangées à la base de la tiare nous explique de quelle façon le prophète Daniel concevait la disposition des dix cornes du quatrième animal symbolique qu'il vit en songe. » (Dan. VII, 7-8. De Longpérier, *Notice des antiq. assyr.*, p. 30). La description de l'ange (X, 5-6) fait penser à ces bas-reliefs qui représentent des personnages peints de couleurs éclatantes, auxquels Ezéchiel fait allusion dans ses prophéties (XXIII, 14-15).

» Ainsi la Chaldée nous offre sur ses monuments figurés tous les traits principaux et caractéristiques des visions de Daniel; elle nous en explique le symbolisme et nous en découvre la signification; elle nous donne comme la clef de ses énigmes; c'est donc là qu'elles ont été écrites. La Palestine, au contraire, où toutes les recherches récentes des explorateurs français, allemands, anglais, n'ont pas réussi à exhumer un seul débris d'art antique, n'a pu donner naissance à ce livre d'une originalité si frappante; toutes les images et les métaphores qu'il contient ne pouvaient être imaginées sur ce sol, parce qu'elles ne répondaient à rien de ce que les Juifs avaient sous les yeux. Aussi aucun des prophètes qui ont écrit en Judée, même quand ils ont parlé de Ninive et de Babylone, n'a usé de pareils symboles. Les ennemis de la Bible et de Daniel auront donc beau se récrier, c'est une vérité qui nous paraît claire comme le jour, un fait que les découvertes assyriologiques nous semblent avoir mis hors de contestation : les visions des quatre empires ne peuvent avoir été écrites qu'en Chaldée. Nous sommes convaincu que,

s'il ne s'agissait pas de prophéties, il n'y aurait qu'une voix pour le reconnaître. Quand un homme parle la langue d'un pays et d'une époque déterminée, nous disons sans balancer : cet homme a vécu dans tel pays et à telle époque. Le prophète qui a écrit les visions qui portent le nom de Daniel a parlé la langue de l'art chaldéen, à l'époque de Nabuchodonosor et de ses successeurs, pendant que Babylone était encore florissante ; non celle de la Palestine, quatre cents ans plus tard, sous la domination des Séleucides ; il vivait donc et il a écrit en Chaldée du temps de la Captivité. » (*Ibid*, pp. 502 508).

L'emploi de ces images babyloniennes est, d'ailleurs, motivé par le dessein de Dieu, qui veut se révéler aux Chaldéens, aussi bien qu'aux enfants d'Israël, habitués pendant l'exil au symbolisme de la Babylonie. C'est aussi pour ce motif que le ch. VII est écrit en araméen. En effet, ce chapitre s'adresse aux païens et aux Juifs ; et il a pour objet d'offrir, dans la langue vulgaire des peuples de l'Asie antérieure, des révélations sur l'histoire universelle, et de leur montrer la succession des quatre empires qui devaient aboutir à l'empire messianique.

Ordre chronologique et plan des révélations divines. — Daniel n'a pas voulu interrompre l'ordre chronologique des événements historiques, auxquels il a été mêlé ; et c'est pourquoi au chap. VII, il commence une série de chapitres purement prophétiques, qu'il classe d'après l'ordre des temps, dans lesquels ces révélations lui ont été communiquées. Il termine donc au chap. VI, la section de son livre qui contient l'histoire de quelques miracles dont ses compagnons et lui ont été l'objet sous les règnes de Nabuchodonosor, de Balthasar et de Darius le Mède. Sous un rapport, Saadia a pu dire, avec raison, que « ce qui est dit au chap. VII devrait être placé avant le chap. sixième puisque au chap. V, on raconte un événement arrivé dans la dernière année du règne de Balthasar et que le chap. VI nous porte au règne des Mèdes » (il aurait dû s'en tenir à dire : au règne de Darius le Mède). Mais il est facile de voir que Daniel a eu des raisons pour réserver et mettre à part ses prophéties : il n'a pas voulu interrompre le récit des miracles qui attestaient l'intervention, toute extraordinaire, de Dieu pendant la Captivité. Ces miracles offraient une attestation divine qui motivait la foi des Juifs et des païens, et qui donnait aux prophéties des chapitres suivants le sceau du Très-Haut. Pour suivre l'ordre des temps, il faudrait placer les ch. VII et VIII après le ch. IV, c'est-à-dire avant la description du festin de Balthasar et passer

du chap. VI au ch. IX. Le ch. VIII, qui nous reporte à la troisième année de Balthasar et qui est écrit en hébreu, aurait été intercalé au milieu des chapitres historiques et aurait interrompu, avec le ch. VII, la suite des récits relatifs aux faits miraculeux. Tout cela eut été sans utilité et en méconnaissant le but de ces interventions divines (Voy. *Introd.*, p. 55 ; et pp. 180 et ss.).

Cette seconde partie du livre de Daniel comprend, du reste, cinq sections : 1° la prophétie des quatre empires et du royaume du Messie (ch. VII) ; 2° la prophétie de la persécution d'Antiochus Epiphane (ch. VIII) ; 3° la prophétie des 70 semaines d'années (ch. IX) ; 4° les prophéties relatives aux royaumes des Séleucides et des Lagides et à leurs rapports avec les Juifs (ch. X et XI) ; 5° la prophétie qui se rapporte au premier et au second avènement du Messie (ch. XII).

Règnes et royaumes. — Le mot araméen *malkû* est rendu tantôt par « règne » (gouvernement, domination d'un prince, d'un souverain : règne de Dieu, de Jésus-Christ ; règne ou triomphe de la grâce, règne de la vérité, des sens), tantôt par « royaume » (Etat gouverné par un roi, théâtre de la domination d'un roi : le royaume des cieux, de Jésus-Christ ; en français le mot « règne » a aussi ce sens, lorsqu'on l'emploie pour désigner les divers êtres de la création : règne minéral, etc.), et tantôt « royauté » (dignité de roi, règne, exercice de la domination royale). Il en est de même du mot grec Βασιλεία dans le Nouveau-Testament. C'est également ainsi que, en allemand, le subst. *Reich* signifie « puissance, domination, pouvoir, empire, règne, » et aussi « l'ensemble des choses, des provinces, des sujets soumis à un même prince » (royaume, empire). Pour ce qui concerne le mot *malkû*, il faut choisir dans chaque cas, celui des trois mots français qui représente la nuance exprimée dans le texte. On sait du reste que, au lieu des mots « règne, royaume et royauté, » on emploie souvent le mot « empire. »

Signification du symbolisme des bêtes et des cornes. — Avant de pousser plus loin notre étude du livre de Daniel, il nous paraît utile de dire quelques mots au sujet des animaux et des cornes symboliques. Ces formes des visions ont un caractère spécialement assyrio-babylonien. On trouve, en effet, sur les monuments de Ninive et de Babylone, des figures d'animaux symboliques, dans le genre de celles qui ont fourni à Daniel la matière de ses visions apocalyptiques. Les cornes considérées comme représentations symboliques étaient aussi en usage. Des dieux et des rois babyloniens portent des cornes à leur tiare.

D'autres représentations emblématiques étaient de mode aussi chez les simples particuliers. Oppert dit très justement à ce sujet : « Chaque babylonien avait, pour établir son identité, un bâton sur lequel devait être sculpté un emblème qu'il prenait pour symbole personnel. Chacun d'eux avait, en outre, un cachet, ordinairement en forme de cylindre. Ces cylindres se sont conservés en grande quantité ; ils portent avec des représentations mythologiques, les noms du personnage, de son père et de la divinité tutélaire (*Encyclop. du XIXe siècle*, au mot *Babylonien*, p. 658). » Nous voyons plus tard que le sceau des Sassanides portait l'image d'un sanglier (*varuz*), animal symbolique et sacré. Les Babyloniens employaient, en outre, des êtres qui n'ont pas leurs analogues, dans la nature actuelle.

Les bêtes et les cornes. — Pour nous familiariser avec le langage symbolique des visions de Daniel, il faut porter notre attention sur la signification qu'ont pour lui les bêtes et les cornes. Les bêtes représentent des rois et une succession de rois ou, en d'autres termes, des dominations, des régimes, des royaumes ou des empires idolâtriques, opppsés ou indifférents au règne de Dieu. Ces empires sont représentés sous l'image de bêtes, pour marquer que les passions en étaient le principal mobile ; ils sont conduits par la vue des objets sensibles comme les bêtes. Mais il est à remarquer que ces bêtes désignent les *souverainetés ou monarchies universelles*. Daniel les considère tantôt dans leur chef et tantôt dans l'ensemble de leurs successeurs. De la sorte, les quatre bêtes représentent quatre rois et les séries des rois, qui continuent leur domination ou leur royaume. Ainsi, au verset 17 du ch. VII, les bêtes sont expliquées par des rois. L'interprète de la vision dit à Daniel : « les quatre bêtes sont quatre rois (*malkin*). Mais les traducteurs anciens ou modernes ont traduit par « quatre royaumes (*quatuor regna*). Ils ont compris, en effet, qu'il s'agit ici, non seulement d'un individu, mais de la série des rois qui se rattachent à lui. C'est ainsi que, au verset 23, l'ange nous fait comprendre que, par le mot « rois, » il entend la suite des successeurs de ces rois : « La quatrième bête sera le quatrième royaume » (domination, règne d'une nation différente). Les bêtes représentent donc, non seulement le premier roi indiqué par la vision, mais aussi une « domination » (*malkû*) successivement occupée par plusieurs rois (Cfr. ch. VIII, 20, 21). C'est ainsi que, au ch. II, 39, 40, la domination ou le règne des Médo-Perses, des Grecs et des Romains est désignée par le mot *malkû* (règne) qui, dans le ch. VII est représenté

par une bête symbolique. Chaque royaume (régime) est ainsi représenté comme une unique bête, quoiqu'il comprenne plusieurs personnes différentes, parce que toutes ces personnes sont considérées comme des membres d'un même corps, qui concouraient à une espèce d'unité, et qui étaient mus par un même esprit, par un même régime national (Chaldéens, Perses, Grecs, Romains), représenté par son chef (Nabuchodonosor, Astyage-Cyrus, Alexandre et un être innommé). Le docteur Pusey dit fort bien, à ce sujet : « Dans ces prophéties, le roi représente le royaume, et le royaume est concentré dans le roi » (*Throughout these prophecies the king represents the kingdom, and the kingdom is concentrated in its king* (*Lectures on Dan.*, p. 78, 79).

Remarquons aussi que les bêtes symboliques établissent entre les dominations (règnes ou royaumes) qu'elles personnifient des différences ethniques. Chaque bête indique un changement politique et le transfert de la domination, de la royauté, du règne à une nation différente (Chaldéens, Perses, Grecs, Romains). Les quatre bêtes ont un caractère commun : ce sont des bêtes ; mais elles offrent des types variés. Divers commentateurs ont cherché des explications allégoriques aux noms de ces bêtes. Mais il n'est pas nécessaire que, au temps de Daniel, les rois des Chaldéens, des Perses et des Grecs aient eu des lions, des ours et des léopards pour emblêmes nationaux. Il est vrai cependant que le lion ailé représente parfaitement l'empire assyrio-babylonien. On peut conjecturer aussi que l'ours a pu être un emblème des contrées montagneuses de la Perse et de la Médie. Il n'est pas difficile non plus de trouver des rapports particuliers entre le léopard et l'empire grec représenté par Alexandre. Lorsqu'on a vu dans l'histoire ce conquérant courir d'un pays à l'autre, franchir les mers, bondir de continent en continent, de Grèce en Perse, de Perse en Phénicie, de là en Egypte, puis en Médie, puis de nouveau en Perse, se ramasser alors sur lui-même pour s'élancer sur les Indes, revenir à Babylone, toujours inquiet et ne sachant auquel de ses projets il donnera la préférence, on reconnaît sans peine le léopard de Daniel avec ses ailes d'oiseau. Il est encore plus facile d'accomoder les symboles du bélier et du bouc aux Perses devenus dominateurs des Mèdes, et aux Grecs (Voy. chap. VIII, 3, 5). Il est donc facile de comprendre le langage figuré employé par Daniel. Pour mettre en évidence la lutte du pouvoir terrestre, charnel, brutal, et le pouvoir céleste et spirituel, il met, d'un côté la « bête, » symbole du pouvoir despotique et irrationnel et, de l'autre, le Fils de l'homme,

l'Homme-Dieu. qui vient porté par des nuages, s'associer à l'Ancien des jours.

Les cornes indiquent aussi, dans le langage de la vision, des rois avec leur suite de rois, des royaumes ; mais ce sont des rois des régimes et des royaumes partiels, qui surgissent dans les monarchies universelles. En hébreu, le mot *qĕrĕn* signifie corne, puissance, rayon. On comprend aisément qu'une corne ait désigné une force (II, Rois, 16 ; Ps. VIII, 2 ; Luc, III, 69) : c'est dans les cornes qu'est la force des animaux qui en possèdent ; c'est dans leurs cornes qu'ils trouvent leur défense. Ainsi une corne élevée sur la tête d'une bête désigne un « pouvoir » élevé dans la royauté où dans le royaume représenté par cette bête. Les cornes indiquent ainsi des *portions de monarchies universelles*. Les quatre cornes du bouc (ch. VIII, 8) représentent quatre rois qui se sont taillé quatre royaumes dans l'empire d'Alexandre. A propos de la quatrième bête, il est dit (vs. 24), « les dix cornes sont des rois qui s'élèveront de ce royaume. » Mais le contexte nous montre que ces dix rois représentent dix royaumes formés par le sectionnement du quatrième royaume universel. Nous constatons de la sorte que les empires universels sont marqués par des bêtes et les sections de ces empires par des cornes. Il faut cependant excepter la grande corne qui, d'après l'explication de l'Ange est « le premier » des rois grecs (VIII, 21) et la petite corne du ch. VIII, 9, peut être aussi celle du ch. VII, qui d'après le contexte, ne représentent que deux individus. Les deux cornes du bélier (chap. VIII, 3) symbolisent Cyrus l'emportant sur Astyage et absorbant la monarchie partielle des Mèdes dans celle des Perses, de manière à former une même domination universelle, un même règne universel (représenté par une même bête) des Mèdes et des Perses.

CHAPITRE VII

VISION DES QUATRE ANIMAUX OU DES QUATRE EMPIRES TERRESTRES ET D'UN FILS D'HOMME, DIEU ET HOMME, FONDATEUR DU ROYAUME MESSIANIQUE.

Sommaire. — Daniel voit sortir successivement de l'Océan dont les vents soulèvent les eaux, quatre bêtes féroces, symboles des quatre grands empires qui devaient dominer, les uns après les autres en Asie et en particulier dans la Palestine. C'étaient le lion ailé (de Babylone), l'ours (médo-perse), le léopard (grec) et l'animal sans nom (la République romaine). Cette dernière bête, monstrueuse, formidable, plus terrible et plus puissante que les autres, avait dix cornes au milieu desquelles en sortit une onzième, plus petite, qui proférait des blasphèmes contre le Très-Haut. Un autre tableau représentait l'Ancien des jours, c'est-à-dire l'Eternel, sous la figure d'un vieillard, entouré d'innombrables serviteurs, assis sur un trône environné de flammes. Le Voyant contemple ensuite le jugement de la quatrième bête. D'un autre côté, il voit apparaître, dans les nuées, un Fils d'homme, qui obtient un empire éternel sur tous les peuples et dont le règne est aussi appelé le règne des saints du Très-Haut.

Identité de cette prophétie et de la vision de la Statue et de la petite Pierre. — Ce chapitre contient la pensée-mère du livre. L'objet principal de la révélation qu'il nous communique est le règne messianique. C'est, du reste, sur cette révélation capitale que reposent les prophéties des chapitres VIII-XII. Toutes ces prophéties n'ont, en effet, pour but que de développer quelques événements indiqués dans le chapitre VII. D'un autre côté, tous les critiques reconnaissent que la vision du chap. VII correspond à la vision de la Statue tétramétallique (chap. II). Les quatre bêtes mentionnées ici correspondent aux quatre parties de la statue et doivent, par suite, être interprétées de la même manière : les royaumes indiqués sont les mêmes dans les deux visions ; la « petite Pierre » et le « Fils d'homme » représentent le Messie et son Eglise. Le fond est le même ; la forme, l'image seule est changée. Toutefois, si l'objet des deux visions est le même, le chapitre VII n'est pas une simple repétition du chapitre II. Dans ces deux chapitres, Daniel ne s'arrête pas

longtemps à la première monarchie : il lui suffit de dire qu'elle était à son apogée sous Nabuchodonosor (chap. II, 37, 38) et de prédire qu'elle dégringolerait sous Balthasar et sous ses successeurs (ch. VII, 4). Les deux visions ne nous renseignent que brièvement sur les monarchies perse et grecque, parce qu'il en sera question avec plus de détails, dans les chapitres VIII et XI. C'est surtout la quatrième monarchie qui attire l'attention du Voyant. C'est, en effet, la plus importante et la description du chapitre VII ajoute des détails à ceux qu'avaient présentés le tableau précédent. La vision du chapitre VII indique plus expressément la personne du Messie et les événements qui se rattachent au règne de Dieu. Ce chapitre met plus en vue la fondation du règne messianique, la persécution que subiront les fidèles, et il porte nos regards jusqu'à la fin des siècles.

1. Dans la première année[a] du règne de Balthasar, Daniel vit un songe[b]; et des visions de sa tête sur sa couche[c]; aussitôt il écrivit le songe; il raconta[d] le sommaire des choses.

[a] Littér. : *dans l'année d'un* ; cfr. ch. I, 1. La première année de Balthasar-Evilmérodach tombe dans l'année 561 avant J.-C. Ce roi n'est pas un prétendu vice-roi qui aurait péri à la prise de Babylone (An. 638). C'est le successeur immédiat de Nabuchodonosor. Ainsi Daniel reçut, peu après la mort du destructeur de Jérusalem, une confirmation de la prophétie historique révelée dans la vision de la Statue. — [b] Le chapitre commence sous forme d'un récit dans lequel Daniel continue comme précédemment (cfr. VI, 28), à parler de lui-même à la troisième personne. Mais, dès le second verset, il se désigne à la première, en présentant ce qu'il va raconter, comme une rédaction qu'il avait faite aussitôt aprés la vision. Le préambule est de l'auteur du livre : nous n'avons aucun sujet d'admettre un rédacteur de ce texte autre que le prophète (Cfr. *Introd.*, p. 174). — [b] *Vit un songe, ḥēlēm ḥazah.* Le verbe *ḥazah* désigne aussi la perception mentale accompagnée d'une communication prophétique. Cette perception est tantôt la vue d'une chose, d'un symbole, ou l'audition d'une parole (Cfr, Isaïe II, 1). Voir un songe, c'est voir l'objet d'un songe, ce qui se présente à l'esprit de celui qui a un songe (Voy. II, 1 3; IV, 2, 6). — [c] *Les visions de sa tête.* Le cerveau est considéré comme le siège de la faculté qui saisit les

objets sensibles, comme l'organe des visions dont les objets se groupaient autour du lit de Daniel (Cfr. II, 28 ; IV, 2). Dans cette vision, six tableaux tiennent tour à tour l'attention du prophète en éveil. Les intervalles sont marqués, dans le texte, par ces paroles : « Je regardais... » ; et autres semblables. Les trois premiers tableaux décrivent les quatres bêtes qui sortent de l'abîme. Les trois autres offrent les grandioses tableaux du jugement de la quatrième bête et du couronnement du Messie. Ces six actions juxtaposées se soudent admirablement. Elles rentrent dans la donnée fondamentale. — [d] *Il raconta* ; *il mit* par écrit la tête (רֵאשׁ, tête, sommet, chose principale), le sommaire des choses, l'ensemble ou ce qu'il y avait de plus important dans ce qu'il venait de voir et d'entendre. Le verbe אֲמַר (il a dit) a aussi le sens de « il a raconté verbalement ou par écrit, » il a communiqué soit de vive voix soit par écrit.

2. Il commença[f] et écrivit[g] : Je regardais[h], dans ma vision, pendant la nuit[i]; et voyez[j]! quatre vents des cieux[k] se précipitant[l] sur la vaste mer[m];

[f] *Commença* (עָנֵה); propr., il ouvrit la bouche ; il répondit (Voy. II, 5, 8); en d'autres termes : « il prit la plume. » — [g] *Dit*, *'amar*, raconta par la parole ou par écrit). [h] *J'étais voyant* (*ḥazeh havēiṯ*), je regardais attentivement. Le participe accompagné du verbe *être* indique la continuation, la persistance de l'action. — [i] *Avec la nuit* (עִם, avec, dans, entre : adv. de lieu et de temps). Plus loin (vs. 13), Daniel désigne sa vision par l'expression « les visions de la nuit (לֵילְיָא), les visions qui eurent lieu pendant la « nuit. C'est le moment du silence, le moment où les sens reposent : c'est le moment favorable aux visions de l'esprit. — [j] *Voyez*, אֲרוּ ; seconde personne plurielle de l'impératif du verbe hébreu רָאָה, il a vu ; avec un א prosthétique ; plus loin, vs. 8 et ailleurs, l'auteur emploie le mot אֲלוּ, avec permutation du ר en ל. Le *vav* préfixe donne plus d'emphase et marque que la chose est présente à l'esprit, qu'elle est certaine et qu'elle excite l'attention et l'admiration. — [k] *Quatre vents*. Ces quatre vents du ciel sont les quatre vents cardinaux (Ezéch. XXXVII, 9); ils correspondent aux « quatre extrémités de la terre » (Isaïe XI, 12). La métaphore tirée des vents indique l'agitation, les mouvements, le trouble que les quatre empires, dont Daniel va

parler, ont causé dans le monde, figuré par la grande mer. Il y a quatre vents destinés à soulever les vagues, et à permettre aux quatre bêtes de surgir de l'Océan. Les vents sont surtout des symboles des passions qui excitent les peuples les uns contre les autres. Ils figurent aussi les puissances, les forces célestes que la Providence emploie dans le gouvernement du monde. — [l] *Se précipitant*, faisant irruption (מְגִיחָן, partic. plur. fém. *aphel*, de גוּחַ ou גִּיחַ, il est sorti, il s'est élancé, il a fait irruption). — [m] *La grande mer* (יַמָּא רַבָּא). Rien n'indique qu'il s'agisse ici de la Méditerranée comme Bertholdt, Ewald, Hitzig et Gesenius le supposent. L'auteur n'a eu vue aucune mer en particulier ; il aurait plutôt sa pensée fixée sur l'Océan qui, d'après la géographie des anciens et des modernes, entoure les trois continents. Cette conception géographique est au fond très vraie. Et l'on comprend que la grande mer dont il s'agit soit l'Océan, l'abîme des eaux, qui entoure le monde composé des quatre empires. Mais Daniel n'a pas seulement en vue cet Océan. La « grande mer, » les « grandes eaux, » ne sont pour lui que le symbole du monde païen, de la multitude des peuples qui vivait dans l'idolâtrie. Dans le langage des prophètes, la mer, les flots tumultueux sont le symbole des peuples agités, se ruant les uns sur les autres (Cfr. Isaïe VIII, 7 ; Jérém. XLVI, 7 ; XLVII, 2 ; Apocal. XVII, 15). La mer est le symbole de la mobilité de l'esprit humain, des passions qui l'agitent et du mouvement des masses humaines. On trouve dans l'agitation des flots, soulevés par les vents, un emblème des tempêtes de la vie, incessamment agitée par le péché, par tous les maux qui en sont le juste salaire. L'auteur ne se propose pas, du reste, de décrire une tempête ; il ne cherche pas à faire entendre la majestueuse et terrible voix de la mer au jour des tempêtes. C'est donc inutilement que l'on énumère, à propos de ce passage, quelques descriptions classiques du combat des vents (Virgil., *Æneid.* lib. I. 82 ; Ovid., *Tristium*, lib. I, *Eleg.* 2, XX, 25-30). Rien ne nous autorise, d'ailleurs, à supposer que Daniel songe à une tempête décrite dans le récit chaldéen du déluge, c'est-à-dire à une description qui ne nous montre qu'une lutte des dieux Vul, Nebo, Saru, Nergal, Ninip. Le prophète du Dieu vivant se contente de nous mettre devant les yeux le monde agité par des guerres aboutissant à des révolutions des empires.

3. Et quatre énormes bêtes[n] montant[o] de la mer[p] ; différant l'une de l'autre[q].

[n] Les animaux ont été en Orient des symboles des rois, des empires et des peuples. Cet usage remonte aux temps les plus reculés. Un homme courageux, fort, brutal, se donnait ou recevait les noms de Lion, de Taureau, de Tigre, etc. Ces animaux étaient représentés sur les étendards, sur les boucliers. Telle fut l'origine des armoiries. Souvent les rois et les Etats sont désignés sous l'emblème d'animaux symboliques : le Taureau ailé, le dragon. L'Ecriture compare les tyrans et les peuples ennemis à des bêtes. « Réprimez ces bêtes sauvages qui habitent dans les roseaux : cette assemblée de Taureaux » (Ps. LXVII, 33) ; « Leviathan, serpent tortueux, etc. » (Isaïe XXVII, 1) ; « grand dragon au milieu du fleuve » (Ezéch. XXIX, 3); « jeune lion des nations » (*Ib.* XXXII, 2). Le symbolisme a, d'ailleurs, produit des images de bêtes monstrueuses qui sont les symboles des rois et des conquérants. Les Assyriens et les Babyloniens offrent de nombreuses représentations d'animaux symboliques empruntant à diverses espèces ce que chacune d'elle a de caractéristique. Des lions et des taureaux ailés, colossaux, étaient les gardiens des palais des rois de Ninive et de Babylone (Voy. Layard, *Nineveh and Babylon.*, pp. 67, 73, 257). On a trouvé un dieu ayant une tête de lion et des griffes d'aigle. Nous ignorons si, dans le Tableau qu'il nous offre, l'Inspirateur de la prophétie a voulu reproduire d'anciens symboles des Assyrio-Babyloniens, des Médo-Perses, des Macédoniens et des Romains. Il nous suffit de savoir que ces quatre énormes bêtes ont été choisies avec intention pour être les symboles de monarchies puissantes et guerrières. Dans l'Apocalyse (XIII, 1), une bête monstre est représentée comme possédant tous les attributs des quatre bêtes de Daniel ; et c'est très juste, parce que cette bête symbolise l'empire romain, qui réunit tous les caractères des trois autres en ce qui touche à la force, à la cruauté et en tout ce qui inspire l'effroi. — [o] Les énormes (*rabreban*) animaux ne sortent pas à la fois de l'Océan, mais l'un après l'autre ; et il en est de même des royaumes dont ils sont les symboles. C'est ce que nous montre la suite du récit (vss. 5, 6, 7). — [p] *De la mer.* La mer est représentée comme l'élément d'où proviennent les monstres. Il n'est pas nécessaire de supposer qu'il y a là un souvenir du récit hexamérique de la Genèse et de la Cosmogonie babylonienne. La pensée de Daniel est expliquée par le sens symbolique de la « vaste mer » (Cfr. vs. 2, note *m*). — [q] *Différant* (*šantan*, partic. *peal* de *šena'*), *l'une de l'autre ;* littér. : celle-ci de celle là. La différence entre ces bêtes indique plutôt le chan-

gement des races des conquérants qu'une différence ayant trait à la puissance et à la cruauté. Il n'est pas prouvé que chaque empire soit caractérisé spécialement par la bête qui le représente. Daniel nous montrant des animaux, différant d'apparence et de caractère, a pu vouloir indiquer certaines différences qui devaient se trouver entre les empires qu'ils symbolisaient au point de vue du caractère national ou politique. Mais la différence indiquée entre ces empires, c'est qu'ils ont pour maîtres des hommes appartenant à quatre races différentes (Chaldéens, Médo-Perses, Grecs, Romains).

4. La première (était) comme un lion[r]; et elle avait des ailes d'aigle[s]; je regardais[t] : jusqu'à ce que ses ailes furent arrachées[u]; et elle fut élevée de terre, et dressée sur deux pieds comme un homme[v]; et un cœur d'homme lui fut donné[x].

[r] La Vulgate : *Prima quasi lœena* (la première comme une lionne). Théodotion et les LXX avaient traduit de la même manière le mot אַרְיֵה (qui offre le mot אֲרִי, lion, avec un ־ה paragogique). Il faut remarquer que, dans ce verset, deux pronoms qui se rapportent à *'aryēh* sont féminins ; et il semble qu'il en est de même aussi du suffixe qui se trouve dans le mot גַּפַּיהּ (ses ailes). C'est sans doute pour ce motif que les traducteurs mentionnés ci-dessus ont traduit *'aryēh* par « lionne. » On a essayé de justifier cette traduction en disant que la lionne est plus féroce, plus rapace et plus vorace que le lion. Le mot hébreu est, d'ailleurs, générique et comprend les deux sexes. Mais il est plus naturel de croire que ces pronoms féminins, tout aussi bien que קַדְמָיְתָא (la première), se rapportent au substantif *ḥeyva'* חֵיוָא (animal, bête), qui est féminin en araméen et qui est mentionné dans le verset précédent. — [s] ***Et des ailes d'un aigle à elle.*** *Gaffin* (גַּפִּין, ailes) est un pluriel d'après la vocalisation massorétique. Mais il n'est pas vrai que l'araméen du temps de Daniel n'avait pas de duel. Il n'y a qu'à changer les points voyelles, et on obtient *gaffaïn* (les deux ailes). ***Des ailes d'aigle.*** La vision prophétique fait ressortir deux qualités de ce lion : la force et l'agilité. Nabuchodonosor est très bien désigné dans Jérémie sous les images d'un lion et d'un aigle : il possédait la force et la rapidité de ces deux animaux. — [t] ***J'étais voyant,*** je contemplais (cet animal). — [u] ***Les ailes*** (*gaffaïa'*, plur. emphatique) furent

arrachées (*merilû*, troisième personne, prétérit *peil* de *merat*). Le plumage de la bête fut enlevée. « Ailes » se prend ici dans le sens de « plumage » (*alæ pavonum*, ailes, plumes de paon dont on se servait en guise d'éventail). Le verbe מְרַט (il a enlevé, il a arraché) a, en hébreu, le sens de frotter, polir, polir la tête, c'est-à-dire enlever, arracher les cheveux. La suppression des plumes signifie la privation de la faculté et des forces qui permettent de s'élever dans les airs, de planer, de dominer. Les ailes furent arrachées à l'empire chaldéen lorsque Balthasar fut égorgé dans son palais, et lorsque la royauté fut brisée par les compétions qui suivirent la mort de ce prince. D'un côté, Darius le Mède et son fils, de l'autre, Nabonid. Pendant ce temps, Cyrus arrachait à cet empire une province (la Susiane) et des alliées : la Lydie, l'Asie Mineure. — ᵛ *Dressée, placée debout* (*haqîmaṭ*, forme mélangée de l'*hophal* hébreu et de l'*aphel* araméen) *sur deux pieds* (*raglaîn*, duel qu'on dit formé d'après l'hébreu, mais) qui appartenait aussi sans doute à l'araméen du temps de Daniel. — ᵛ *Comme un homme.* Cet animal qui a perdu ses ailes d'aigle, qui ne peut plus s'élever, ne peut même plus marcher : il n'a plus sa vigueur sauvage et il est obligé de se tenir debout sur ses pieds de derrière, dans la position verticale comme un homme. Il ne peut plus bondir : il doit rester tranquille. L'empire chaldéen, soumis à Darius le Mède et à ces deux successeurs ne fut pas seulement incapable de dompter les nations ; il ne fut même plus en état de défendre sa propre existence. — ˣ *Un cœur d'homme*, comparé au cœur du lion et de l'aigle, est un emblème de la faiblesse. Les rois babyloniens devinrent des hommes qui n'ont rien du lion et de l'aigle. L'expression employée par le prophète n'indique pas que ces rois aient eu un caractère plus humain. Elle nous apprend qu'ils cessèrent d'être des lions et des aigles, comme l'avaient été leurs prédécesseurs ; et qu'ils devaient devenir incapables de se défendre contre les morsures de la seconde bête. Reuss traduit ainsi : « Il lui fut donné une nature humaine, » et il accompagne cette version de la note suivante : « Ceci est obscur. Est-ce une allusion à la folie passagère de Neboukadneçar (chap. IV) ? ou la métamorphose de la bête en homme doit-elle signifier un affaiblissement de la puissance ? Dans le premier cas, il faudrait traduire le *cœur* d'homme du texte par l'intelligence. Malheureusement l'auteur n'a pas jugé à propos d'expliquer ces figures symboliques. » Il n'y a cependant, dans ce passage, d'autre obscurité que celle que les commentateurs y introduisent. Qu'avons-nous, en effet, besoin

de faire intervenir ici une mention de la folie de Nabuchodonosor? Sans doute quelque exégètes ont pensé que l'expression « cœur d'homme » caractérise la modération et l'humanité de la royauté babylonienne après la guérison de ce roi. Mais on n'a aucun motif pour supposer que le langage du prophète est emprunté, ici, à la description de l'état d'humiliations dans lequel se trouva le père de Balthasar. D'autres critiques s'imaginent que, ayant reçu « un cœur d'homme, » Nabuchodonosor et ses successeurs — ces rois qui s'arrogeaient les honneurs divins — furent changés avant de mourir, et, ayant enfin un cœur tel que celui qui convient à l'homme, se convertirent au vrai Dieu. Dereser trouve que cette expression indique « la civilisation des Chaldéens qui, de barbares qu'ils étaient, devinrent des hommes à Babylone. » Mais le texte n'y fait aucune allusion, et il ne remonte pas à une époque aussi éloignée. Tenons-nous à ce que nous apprend ce passage et ne l'embrouillons pas, en y portant des considérations qui lui sont étrangères. Il s'agit d'un lion aux ailes d'aigles ; les ailes lui sont arrachées ; il est forcé de se tenir dans une position verticale qui n'est pas naturelle à cet animal, et qui l'empêche de bondir pour saisir une proie Enfin, il reçoit un « cœur d'homme, » c'est-à-dire un cœur qui n'est pas celui du lion, un cœur affaibli. L'homme, en effet, est inférieur à cette bête en force physique : il n'est que faiblesse en sa présence. Le « cœur » indique le courage, la valeur guerrière. La métamorphose du cœur de la bête en cœur d'homme signifie donc, évidemment, la décadence du premier empire, de l'empire de Nabuchodonosor, naguère si brillant et si terrible. Les successeurs de ce roi ne sont plus le lion destructeur ; ils ne volèrent plus comme l'aigle. Balthasar est un roi efféminé ; Darius-Nériglissor, dont les facultés jadis brillantes, étaient étouffées par l'âge, se fait battre par Cyrus; Laborosoarchod, assassiné de bonne heure, à l'âge d'environ quatorze ans (μειράκιον), n'a pas paru comme un roi au cœur de lion-aigle, et Nabonid laissa, pendant dix-sept ans Cyrus courir de victoire en victoire, et lui enlever ses alliés. Il n'essaya, en effet, de se défendre que vers la fin de son règne et il ne le fit encore que faiblement.

8. Et voyez! une autre bête, la seconde, semblable à un ours[a]; et elle était élevée d'un côté[b] ; et dans sa gueule, entre ses dents, trois côtes[c] : et on lui dit[d] : lève-toi[e]; mange beaucoup de chair[f].

[a] *Un ours.* Cette bête symbolique correspond à la poitrine et

aux bras d'argent de la statue (II, 39). Cet ours désigne l'ours royal de la Médie dont la Perse était tributaire, et qui est personnifié, dans la vision, par Astyage et par Cyrus. L'attitude de l'ours indique qu'un des côtés de cet animal est plus élevé que l'autre. Cette posture indique l'élévation future de la Perse sur la Médie, comme au chapitre VIII, la petite corne du Bélier qui grandit indique l'accroissement de l'influence perse dans l'empire médo-perse. La domination prépondérante de Cyrus est parfaitement caractérisée par les expressions qui suivent. — [b] *Elle était élevée sur un coté.* Le verbe *haqimaṭ* est le passif ou *hophal* de קוּם (se lever, s'élever ; *hiphil*, dresser, ériger). On peut le lire aussi comme appartenant à l'*hiphil*, et employé activement pour indiquer que la bête se dressait sur un de ses côtés. L'expression *listar* signifie « d'un côté ; » le *lamed* indique le génitif, et il peut se traduire par : « en ce qui concerne, à l'égard de. » La plupart des manuscrits offrent שְׂטַר (avec un *sin* et non pas avec un *šin*), et on a pensé très justement que ce mot est identique au mot targumique סְטַר (côté) qui a dû avoir aussi, en araméen comme en arabe, le sens de « côté » ou partie d'une chose. Il n'y a entre ces deux mots qu'une légère différence orthographique. Ainsi, il faut traduire : « l'ours s'élevait d'un côté ou était élevé ou dressé d'un côté. » La *Bible annotée* traduit ainsi : « Elle (la bête) dressait l'un de ses côtés. » C'est, en effet, le sens du texte. Mais il ne faut pas en conclure que la bête penchait, inclinait d'un côté et qu'elle allait tomber. Ainsi, c'est à tort qu'Hitzig croit découvrir dans la pose de l'ours, penché d'un côté, un signe de sa destruction prochaine. Le texte ne représente pas non plus l'ours comme élevant une de ses jambes pour l'attaque. Toutefois, comme le verbe *qûm* peut avoir le sens de s'élever, de se dresser, il pourrait se faire que l'attitude de l'ours indique aussi que le côté mède de l'ours médo-perse restait relativement en repos pendant que le côté perse agissait, s'élevait et devenait plus haut que l'autre. Bertholt et Hævernick ont pensé que la bête se tenait sur les pieds de derrière, prête à fondre sur sa proie. Mais le mot *setar* ne signifie pas les pieds de derrière.

Quelques versions et quelques commentateurs ont traduit ce passage en lui donnant le sens « de se tenir à côté. » Théodotion traduit ainsi : εἰς μέρος ἓν ἐστάθη (*ad unam partem stetit*) ; la Vulgate : *In parte stetit* (ne traduit pas חַד, un). L'araméen serait mieux traduit : *ad unum latus stetit.* Quelques anciens juifs ont également rendu ce passage par : « elle se tint à côté » (Cahen : « se tenant sur un côté) ; » et ils en ont conclu que l'ours n'attaque-

rait pas les Juifs, ne leur ferait aucun mal. On a donné aussi à l'expression « se tenir à côté, » le sens de « se tenir séparé (*stetit seorsum*). » Ainsi. Gesenius traduit ainsi : *Ad unum latus*, i. e seorsum *constituta erat* ursa. Cette bête était à côté, séparée, attendant le moment de se précipiter sur les Babyloniens. C. B. Michaelis et Rosenmüller ont cru également que l'expression, que nous examinons, désignait la situation géographique du royaume de l'Ours. Rosenmüller commente ainsi ce passage : *Et ad latus unum*, puta leonis, seu bestiæ illius primæ, cui altera hæc ratione tum temporis, tum loci, contigua et proxima fuit, *stare facta* s. *constituta est*... Videtur eo nomine hoc significari, Medos ac Persas Babyloniis ad latus unum, hoc est, ad Orientem, habitasse, eosdemque imperium proxime a Babyloniis, quos debellarunt, adeptos esse. Ita et Hieronymus sentit : « Primum erexit se atque invasit unam partem sibi viciniorem, id est, regnum chaldaicum, quo acquisito facile fuit, cetera suo imperio subjungere. » Quoique la conquête de la Chaldée n'eût lieu que plus tard, il n'en est pas moins vrai que l'ours se tenait à côté du lion dont les ailes commençaient à se déplumer. La vision de Daniel eut lieu dans l'année qui suivit la mort de Nabuchodonosor. Peu de temps après devait commencer la décadence de l'empire babylonien et l'élévation de la Perse. Cyrus s'empara bientôt, en effet, de la Susiane ; et quelques années après, de la Médie ; il s'éleva ainsi à côté de la Chaldée. La Médie uni alors à la Perse formait une frontière ou un côté de la Babylonie : l'ours parut à côté du lion pour le combattre. On peut dire aussi que Cyrus combattit à côté, les Lydiens, etc., et qu'il écrasa ensuite le lion qu'il avait contribué à affaiblir en lui enlevant ses alliés. Mais le texte ne paraît pas avoir en vue de nous dire que l'ours se tenait à côté du lion ; où, en d'autres termes, que Cyrus, par la conquête de la Médie se tint à côté de l'empire babylonien Le verbe קום ne signifie pas seulement « il s'est tenu, il a subsisté ; » ce verbe signifie surtout : « il s'est levé, il s'est élevé, » et *listar ḥad* se traduit très bien par « d'un côté. » De sorte que le tout signifie : « se levait ou s'élevait d'un côté. » On doit se représenter la bête comme élevant un de ses côtés plus que l'autre. C'est ce qu'explique très bien le parallélisme du bélier dont une des cornes est plus élevée que l'autre (ch. VIII, 3). Au chapitre II, l'ours est remplacé par « la poitrine et les bras d'argent » de la statue. Or, nous pouvons retrouver aussi dans cette représentation un symbolisme analogue ; car le côté du cœur peut être considéré comme plus important que l'autre. A un au-

tre point de vue, on pourrait constater aussi que le bras droit (la main droite) est généralement supérieur au bras gauche (la main gauche). D'où l'on peut voir, par ses emblêmes, que dans l'empire représenté par l'ours (la poitrine et les bras d'argent, ainsi que par le bélier), il y aurait à l'époque de l'accomplissement de la vision, dans un même empire, deux puissances, deux forces, dont l'une serait supérieure à l'autre.

Il n'y a donc, dans cette incidente, aucune difficulté. Cependant Stuart a bien voulu y en trouver une (*It is in itself, indeed, a somewhat difficult phrase*). Il a, sans doute, de la peine à comprendre — ce qui n'est cependant pas difficile à imaginer — comment l'Ours pouvait élever un côté plus que l'autre. Mais il a pu toutefois sortir heureusement, dit-il, de la difficulté qu'il s'est forgée. « La difficulté provient, de ce que, jusqu'à ces derniers temps, on ignorait l'existence d'un symbole semblable sculpté dans les anciens monuments de la Perse. Münter (*Relig. der Bab.* p. 112) a donné une description, avec une gravure, d'un animal symbolique, dans un groupe près de l'étoile de Bélus qui, agenouillé sur le pied droit, a son pied gauche élevé. Il semble que ce symbole représente la force unie à la vigilance, et que probablement, celui qu'on trouve maintenant sur les monuments de la Perse et de la Babylonie, était une partie de ce qui composait les *insignia* des étendards royaux et nationaux » (*A. commentary on the book of Daniel*, pp. 198, 199). On trouve ce symbole dans *Fundgrüben des Orients* (III, tab. 2, fig. 3). Mais il faut beaucoup de bonne volonté pour voir que le texte nous présente un ours agenouillé sur un pied et debout sur l'autre pied. Sans doute cette attitude pourrait indiquer que l'ours est toujours sur ses gardes, prêt à s'élancer sur sa proie. Mais il nous est difficile de voir que le passage de Daniel soit très bien expliqué par l'animal symbolique que l'on a trouvé sculpté sur des objets tirés des ruines de Persepolis. Le texte du prophète n'a pas besoin de toute cette érudition pour être compris. Daniel ne dit nullement que l'ours était couché sur le côté droit et qu'il avait le côté gauche élevé : il dit tout simplement que l'ours avait un côté plus élevé que l'autre.

Se basant sur une signification du mot araméen סְטַר (il a détruit, démoli) ou sur celle du mot hébreu שֹׁטֵר (magistrat préfet) quelques interprètes ont traduit : elle établit une domination une ; elle établit une seule domination. » D'après cette manière de voir, le prophète aurait voulu indiquer l'unité de la puissance médo-perse et l'absorption de la Médie par la Perse.

Nous arrivons ainsi au même résultat. Le subst. *setar* indiquerait toujours une élévation d'un des côtés de l'ours.

Mais une chose aussi simple devait paraître inintelligible à Reuss. Cet interprète, très prisé dans le monde, il est vrai peu difficile, du criticisme, dit à ce propos : « la phrase : la bête se leva d'un côté, est non seulement obscure, mais le sens même n'en est pas clairement déterminé par le dictionnaire. » Est-il donc si difficile de comprendre que l'ours se présentait avec une épaule plus élevée que l'autre ? Mais on veut que la « phrase soit obscure, » et on la traduit mal, parce qu'on ne veut pas voir dans l'ours, le symbole des deux puissances (Mède et Perse), qui se concentrent dans un même empire, et dont l'une est supérieure à l'autre. Ce symbole s'explique, d'ailleurs, d'autant plus aisément, qu'il se retrouve, au ch. VIII, dans le Bélier à deux cornes dont l'une est plus haute que l'autre. C'est du reste en vain que Reuss cherche à troubler l'eau en s'appuyant sur une modification légère et très explicable d'une lettre du mot *setar* (côté). Le point placé sur la branche droite du *šin* שׁ, par les Massorètes ne rend pas ce mot tellement méconnaissable, qu'on ne puisse y retrouver le *sin* שׂ, dont la prononciation se confond avec celle du *samek*, ס. Qu'il nous suffise à ce sujet de reproduire ici la remarque de Maurer qui suffira pour réfuter l'insinuation mal fondée de Reuss : Pro שְׁטַר, quod idoneum sensum non fundit, legendum שְׂטַר *latus* (i. q. targumicum סְטַר), quod exhibunt libri scripti et editi 26. et expresserunt LXX, Theod. Syr. Vulg. Saad. Aben-Esra, quodque confirmatur et eo quod in libris II scriptum reperitur סְטַר.

[c] *Trois côtes, ḥilḥîn.* Le mot araméen עִלְעִ, côte, correspond à l'hébreu צֵלָע (les lettres צ et ע permuttent souvent). On ne saurait traduire ce mot par « dents, crochets. » Il ne s'agit pas ici de défenses ou de crochets (*drei Fangzahne*) comme le pense Bertholdt, ni de trois catégories de dents (incisives, canines, molaires), comme dit Hævernick, et comme paraît le supposer la Vulgate (*très ordines erant in ore ejus, et in dentibus ejus*). Car on ne voit pas comment ces dents seraient entre les dents : on ne tient pas des dents dans les dents. Mais on comprend très bien que trois côtes forment une proie, une partie du butin déjà au pouvoir de l'animal. Ces trois os qu'il dévore désignent son extraordinaire voracité. Ils sont l'image des conquêtes que le fondateur du second empire aurait déjà faites lorsqu'il s'élancerait contre Babylone. Saint Jérôme et saint Ephrem croient qu'ils représentent la Médie, la Perse et la Babylonie. Rosen-

müller partage ce sentiment. Mais il ne saurait être ici question de ces trois États. L'empire médo-perse est devenu perso-mède par un changement dynastique survenu dans le même empire. C'est le satrape ou le roi de Perse, Cyrus, qui a supplanté le roi des Mèdes, Astyage, son grand-père. C'est Cyrus, le Perse, devenu roi des Mèdes, qui est représenté par l'ours, et la Médie, partie intégrante de son empire, ne saurait être une des trois côtes qu'il tient entre ses dents. D'un autre côté, la Babylonie n'est pas encore conquise : l'ours va être excité à en finir avec le lion affaibli. Nous pensons donc que les trois côtes symbolisent les conquêtes que Cyrus aura déjà faites lorsqu'il s'emparera de cet empire : la Susiane, la Lydie et l'Asie Mineure. Bertholdt, Dereser, et Hævernick ont cru que, par les trois côtes, il faut entendre les Mèdes, les Babyloniens et les Lydiens. Nous venons de voir qu'il faut en exclure les Mèdes et les Babyloniens. A l'égard des Mèdes, Lengerke objecte que la seconde bête représente déjà la Médie, et qu'il ne peut pas se faire que le même peuple soit représenté par la bête et par une côte. Il aurait du dire que cette bête représente la Médie associée à la Perse. Ce qui l'a trompé, c'est le dessein bien arrêté de trouver dans Daniel un empire mède distinct d'un empire perse. Au fond, il n'est question dans ce livre que d'un empire médo-perse qui, ne peut être représenté, dans la bête qui le symbolise, comme tenant une de ses parties entre ses dents. Nous ne nous arrêterons pas à l'opinion de Maurer qui voit dans ce passage trois grandes provinces de l'empire de Darius le Mède (lequel n'a rien à voir ici) : « Ternarius vero numerus costarum, quem Lengerke non debebat pro rotundo habere indicat, opinor, tres, in quas Darius Medus universum regnum distribuit (6, 3), provincias majores. » Préoccupé avec Lengerke, Hitzig et d'autres rationalistes, de faire du second empire un empire mède, Reuss supprime le texte et le remplace par des fantaisies à propos de Darius le Mède. « Les trois côtes, dit-il, (si tant est que le nombre ait une signification précise) seraient trois conquêtes ou destructions (de villes ou de royaumes), accomplies par les Mèdes. Mais il est fort possible que le nombre n'ait pas de valeur définie. En tout cas, la seconde bête représente l'empire médique, que l'auteur distingue toujours de celui des Perses. Au dernier roi chaldéen (chap. V, 30) succède Darius le Mède (chap. VI, 1 ; IX, 1), et après lui seulement vient Cyrus le Persan (chap. X, 1). » Il y a là autant d'erreurs que de lignes. Rien n'indique que ce nombre n'a pas une signification précise ; pas un mot ne donne à sup-

poser qu'il s'agisse de conquêtes « accomplies par les Mèdes. » Il est tout à fait faux que « la seconde bête représente un empire médique » qui ne serait pas confondu dans l'empire perse de Cyrus. Darius le Mède n'a pas succédé au dernier roi chaldéen, mais à Balthasar (Voy. p. 456 ; et *Introd.*, p. 424 et ss.). Daniel en fait seulement un roi qui entra dans la série des rois chaldéens. Il est vrai aussi que « Cyrus le Persan » mentionné au ch. X, régna après — 21 ans après — Darius le Mède. Mais tout cela ne prouve rien en faveur de la thèse de Reuss.

[d] *Et on lui dit*; littér. : et ils (étaient) disant (*'amrîn*) ainsi à elle (à la bête) ; expression qui revient à : il lui fut dit, on lui dit. Ces paroles signifient que Dieu donna l'ordre ou la permission à l'Ours de dévorer, de faire des conquêtes. Les entreprises du roi de Perse entraient dans les vues de la Providence. — [e] *Lève-toi*, etc. Cette expression n'indique pas que l'animal fut couché : c'est là un ordre d'aller en avant, un encouragement à poursuivre ses conquêtes. Cette apostrophe a le sens de : « Allons ! en avant ! » (Cfr. Juges, III, 20). — [f] *Mange beaucoup de chair*; rassasie-toi de carnage, fais de nouvelles conquêtes, de nouvelle rapines. Dieu lui dit d'accomplir le rôle qu'il a dans le plan providentiel. Les trois conquêtes déjà faites ne satisfirent ni Cyrus ni ses successeurs, et la bête persano-mède s'efforça d'en faire de nouvelles. Le second empire s'empara bientôt des richesses et des conquêtes du premier. Cyrus fut presque toujours en guerre. D'après Justin, Tomyris, reine des Scythes, lui ayant fait couper la tête, la jeta dans un vase plein de sang, en lui disant : « Rassasie-toi du sang dont tu as toujours été altéré et dont tu n'as jamais été rassasié ! » *Satiate sanguine quem sitisti, cujusque insatiabilis semper fuisti*. Lib. I). Quoiqu'il en soit de cette anecdote, on sait assez, d'ailleurs, qu'elle fut l'ambition de Cyrus, de Cambyse, de Darius, de Xerxès et des autres rois de la monarchie persane. Jérémie donne à Cyrus et à ceux qui, avec lui, renversèrent l'empire chaldéen, le nom de voleurs, ravisseurs (Ch, LI, 48) ; et ce nom n'était pas immérité.

6. Après celle-là, je regardais ; et voyez ! une autre (bête) comme un léopard[g], et elle avait quatre ailes d'oiseau sur son dos[h] ; et quatre têtes (étaient) à la bête[i] ; et la domination lui fut donnée[j].

[g] *Comme un léopard* (*kinmar*). Cet animal est très répandu dans

l'Asie centrale. Dans la vision, le léopard à quatre ailes et à quatre têtes représente Alexandre le Grand, auquel fut donné un empire, fondé, pour ainsi dire, à vol d'oiseau (les quatre ailes), et qui vit quatre rois et leurs royaumes (comme autant de têtes distinctes) sortir de son sein : savoir les royaumes de Syrie, d'Asie, d'Egypte et de Macédoine. — Les ailes signifient la rapidité du conquérant qui surpassa sous ce rapport la marche beaucoup plus lente de Cyrus. — [h] *Quatre têtes.* Elles n'indiquent pas seulement que la puissance du troisième empire devait s'étendre vers les quatre coins de la terre ou vers les quatre points cardinaux, c'est-à-dire à toute la terre, d'après la formule des rois de Babylone et de Ninive, qui se donnaient le titre de « roi des quatre régions. » Mais dans notre texte ces quatre têtes symbolisent les quatre chefs, les quatre capitaines d'Alexandre qui formèrent quatre royaumes, lesquels continuèrent l'empire hellénique d'Alexandre ou l'empire macédonien. — [i] C'est en effet Dieu qui donna l'empire à Alexandre et à ses successeurs, comme c'est d'En haut que vient toute puissance (Cf. ch. II, 37).

7. Après celle-là, je regardais dans les visions de la nuit[k]; et voyez ! une quatrième bête terrible, formidable[l], et extraordinairement forte ; et elle avait d'énormes dents de fer[m] ; dévorant et mettant en pièces ; et foulant le reste avec ses pieds[n] ; et elle différait de toutes les bêtes qui l'avaient précédée[o] ; et elle avait dix cornes[p].

[k] *J'étais voyant,* je regardais attentivement *dans les visions de la nuit.* La description de la quatrième bête nous est présentée comme formant l'objet d'une vision plus remarquable, plus extraordinaire, plus étonnante, et d'un intérêt supérieur. C'est pourquoi Daniel répète cette formule : Je contemplais dans les visions de la nuit. Il redouble d'attention, parce que des faits plus étonnants que ceux qui les précèdent lui sont révélés. — [l] *Formidable* (effrayante, inspirant la terreur). L'adjectif אֵמְתָנִי peut se rattacher à אֵימְתָא (terreur, racine אֵיַם, *pael* terruit). C'est ce sens que Théodotion lui a trouvé : ἔκθαμβον (qui frappe de stupeur). Rosenmüller donne à cet adjectif la signification de « robuste, fort » (d'une racine מְתַן, inusitée en hébreu, mais conservée en arabe, qui signifie « il a été ferme, solide, stable. » — [m] *Et deux rangées de dents de fer à elle énormes.* Le mot שִׁנַּיִן (de שֵׁן, dent) est un duel hébraïsant ou de l'araméen

de l'époque de Daniel. Cette expression signifie les deux rangées de dents, « les dents de dessus et les dents de dessous. » — [n] *Mettant en pièces, comminuens*, *maddeqah* (partic. fém. *aphel* de *deqaq*). *Et foulant, rafsah* (partic. fémin. *peal*). Ces participes se rapportent à *ḥēivah*, bête. On remarquera la ressemblance de cette description avec celle que l'on trouve au chapitre II, 40. Cette quatrième puissance dévore tout, brise tout ; en un mot, elle soumet et écrase toutes les nations qui se trouveront en contact avec la nation juive. — [o] La bête est différente (*mešaniah*, partic. fém. *aphel*) des trois autres. L'auteur nous a dit que les bêtes comprises dans sa vision différaient toutes les unes des autres (X, 3). En effet, elles diffèrent au point de vue de l'espèce, et les empires qu'elles représentent appartiennent à des peuples de races différentes. Mais ici il accentue la différence. On a dit que le caractère de la première bête est la majesté jointe à la force ; celui de la seconde, la force jointe à la voracité, celui de la troisième, la rapidité. Le caractère de la quatrième bête est formé par la réunion de la force, de la brutalité, de la férocité et de la rapidité des autres bêtes. Elle est d'ailleurs remarquable par l'effroi qu'elle inspire ; elle réunit en elle tout ce qu'il y avait de terrible dans les autres, comme dit très bien saint Jérôme : *In prioribus enim bestiis singula formidinum signa, in hac omnia sunt.* Elle tenait du lion, de l'ours et du léopard. — [o] *Qui avant elle.* — [p] *Dix cornes.* On sait que les « cornes » sont le symbole de la puissance, de la force en lutte avec des forces opposées (Cfr. Deutér. XXXIII, 17 ; I Rois, II, 10 ; Ps. CXII, 9, etc.).

A la suite de ce verset, Reuss dit : « L'explication sera donnée plus bas par l'auteur. Nous nous bornerons à dire que les chap. VIII et XI montreront de la manière la plus irréfragable qu'il s'agit de l'empire grec (le nom même y est, chap. VIII, 14) d'Alexandre et de ses successeurs. » Nous verrons, au contraire, qu'il n'est pas vrai du tout que la quatrième bête représente l'empire grec, et que la citation du chap. VIII (en réalité vs, 21) se rapporte au troisième empire. Cependant la description de la quatrième bête ne laisse pas que d'inquiéter le critique rationaliste, et c'est pourquoi il ajoute : « Si l'on veut insister sur ce qui est dit de la différence de cette bête comparée aux autres, et ne pas l'expliquer simplement par sa plus grande puissance on pourrait rappeler que c'était la première puissance européenne, après les trois puissances asiatiques. » Quel dommage que le texte est oublié de nous dire que cette bête représentait « la pre-

mière puissance européenne » (la grecque) et non pas la seconde (la romaine)! Mais il nous montre suffisamment qu'il ne s'agit pas des Grecs dont il a déjà parlé, mais des Romains. Les « trois puissances asiatiques » dont parle Reus (Chaldéens et Médo-Perses) n'ont pu offrir, en effet, que deux des empires visés par Daniel.

8. Je considérais[q] les cornes et voyez! une autre corne, petite[r], s'éleva au milieu d'elles; et trois de ces (dix) premières cornes furent arrachées de devant elle[s]; et voyez! des yeux comme des yeux d'un homme (étaient) dans cette corne[t], et une bouche qui proférait des énormités[u].

[q] J'étais considérant (*mistakhal*, partic. *ithpael* de *sekal*) attentivement; je tenais mon attention fixée sur les cornes. — [r] Une corne d'abord petite, mais qui monta et grandit (*silqat*, troisième pers. sing. fémin. *peal* de *selaq*, ascendit, succrevit) au milieu des autres. Cette expression désigne une puissance faible à ses débuts, mais qui s'accrût et se rendit redoutable. Il semble qu'en elle se concentre toute la méchanceté de la quatrième bête (empire romain et Etats qui s'y rattachent). Cette petite corne désigne l'homme de péché dans lequel se reproduira toute l'hostilité du quatrième empire contre le Messie et contre son Eglise. — [s] *Arrachées* (*'ethaqarah*, troisième pers. plur. fémin. du prét. *ithpael* de עֲקַר, être arraché) *de devant elle, a coram eo* (Vulgate : *a facie ejus*). On arracha à la bête trois de ses premières cornes (Cahen : lui furent arrachées; Reuss : furent arrachées par elle). Ce trait indique que l'individu représenté par la petite corne ou le royaume qu'il aura fondé s'agrandira et soumettra à son autorité trois rois ou trois Etats issus du quatrième empire (et représentés par les orteils de la statue). — [t] *Des yeux d'homme.* Les yeux sont le symbole de la perspicacité, de l'intelligence. Osiris était représenté par un œil. — [u] *Des énormités.* Le mot רַבְרְבָן signifie « grand-grand. » La Vulgate traduit *os loquens ingentia.* Il s'agit de paroles exorbitantes, de paroles d'orgueil, de révolte. Le représentant de la petite corne proférera des blasphèmes. On pourrait traduire le mot araméen par « grossièretés, » si ce mot n'avait pas dans notre langue un sens trop spécial. Cette description indique que la corne symbolise un homme, une puissance humaine, un être ou une société d'êtres

appartenant à la race humaine. Ce pouvoir hostile au Messie et au peuple des saints se personnifiera dans un individu ou dans un « royaume » composé d'individus qui ne manqueront ni de clairvoyance, ni d'habileté, ni de méchanceté.

9. Je regardais[v] : jusqu'à ce que des trônes[x] ont été élevés[y] ; et l'Ancien des jours[z] s'assit ; son vêtement ; (était) comme la neige blanche[a], et les cheveux de sa tête comme la laine pure[b]; ses trônes (comme) des flammes de feu[c]; et ses roues[d] un feu ardent.

[v] J'observais attentivement ; j'étais voyant. Cette expression répétée indique un redoublement d'attention motivée par un spectacle nouveau. — [x] *Des trônes*, *Karsavan*. L'araméen כָּרְסֵא se rattache à l'hébreu כִּסֵּה, trône, siège (le ר est, a pris la place du *dageš* fort) et dérive de כָּסָה il a couvert, il a caché. Ce mot désigne spécialement un trône royal, un siège de juge, recouvert de draperies ou d'un baldaquin. Le pluriel indique que le tribunal est composé de plusieurs juges. Le Vieillard représente Dieu considéré dans l'unité de son essence ; et les trônes sur lesquels il s'asseoit ont trait à une pluralité des *Elohim Saints*, des *Fanim*, des Faces ou des personnes divines (Voy. à ce sujet p. 302-382 ; *Les Veillants-Saints*, p. 387-395). C'est contrairement au texte qu'on a voulu associer les anges à Dieu et en faire des juges assis avec lui et composant comme son tribunal. Maurer n'a aucune raison pour s'exprimer ainsi : « Donec sellæ quas præter deum genii cœlestes, judicii futuri participes futuri, occuparent (Cfr. vs. 10). » Or, précisément au verset suivant, ces « génies célestes » se tiennent debout et ils ne sont là que pour servir le Juge. — [y] *Elevés*, dressés, placés (*remiv*, troisième pers. plur. parf. *peal* de *rema'*, employée impersonnellement. Quelques commentateurs (Geier) traduisent ainsi ce passage : les trônes ont été renversés, abattus ; le verbe *remiv* peut appartenir à *rûm* (être élevé) et à *ramah* (jeter). Mais le contexte s'oppose à cette manière de voir. Il est évident que ces trônes sont disposés pour l'Ancien des jours. Le verbe araméen רְמָא signifie « il a placé » et ce sens dérive de celui de « jeter, » parce que, en jetant un objet, on le place quelque part (Cfr. רוּם, qui a le sens d'être haut, élevé). La traduction de la Vulgate (*throni positi sunt*) doit être maintenue. — [z] *L'Ancien des jours*, *ḥaṭṭiq yomin* (Vulgate : *Antiquus dierum*). Cette expresion offre une espèce de

superlatif qui a le sens de « celui qui est le très ancien » (*Annosissimus*, superl. de *annosus*, qui a un grand nombre d'années). Reuss amoindrit l'idée suggérée par le texte, en se contentant de traduire par « un vieillard. » Il ne s'agit pas ici d'un vieillard quelconque, mais du plus ou du très ancien. On peut, si l'on veut, appeler Dieu : le Vieux, l'Ancien, mais en comprenant que Dieu à les propriétés de la durée, de la persistance à un degré éminent, c'est-à-dire avec une intensité infinie. L'expression de Daniel équivaut donc à notre mot français « l'Eternel. » Elle est, pour le prophète, synonyme de celle-ci, qui est employée ailleurs (ch. VI, 26) : « Le Dieu vivant et subsistant dans tous les siècles. » C'est le Vivant de l'Eternité. Ainsi Rosenmüller dit très bien : *Sene illo non dubium est significari Deum, qui sedit ad judicium habendum.* Théodoret exprime très bien la pensée du texte en disant que « l'Eternel est indiqué par l'Ancien des jours » (διὰ τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν διδάσκεται τὸ αἰώνιον). Saint Paul désigne Dieu par l'expression « Roi des siècles » (I Timoth. I, 17). *S'assit, yeṭîb*, prét. *peal.* — [a] *Comme la neige blanche*, c'est-à-dire comme la neige pure, dans toute sa pureté et dans tout son éclat. La Vulgate : *Vestimentum ejus candidum quasi nix* (son vêtement était blanc comme la neige). Cette traduction peut très bien se défendre : son vêtement comme la neige (était) blanc. Mais les rabbins ont mis un accent qui rattache l'adjectif au substantif. Dès lors, on traduit ainsi : comme de la neige blanche. Daniel a pu, du reste, employer cette expression pour indiquer une neige pure, d'un blanc éclatant, car le mot חִוָּר signifie « blanc » et métaphoriquement « pur. » Le blanc, la blancheur est le symbole de la pureté, de la candeur, de la sainteté et de la noblesse, de la majesté (Cfr. Marc. IX, 3). En Orient, les vêtements blancs indiquent un rang élevé. Ainsi, chez les Hébreux, on désignait les nobles par le mot *ḥorim*. (חורים), les blancs (les habillés de blanc), les purs, les nobles. Le vêtement blanc d'un juge indiquait la pureté et la dignité (Cfr. Apoc. III, 5 ; IV, 4 ; VII, 9 ; XIX, 8). — [b] *Le cheveu*, la chevelure (était) *comme la laine pure* ; en d'autres termes, ces cheveux étaient très blancs. Les cheveux blancs sont un emblème de la vieillesse et de la majesté. Dans l'Apocalypse (I, 14), la blancheur des vêtements et des cheveux indique la pureté immaculée et la sainteté de Dieu. — [c] *Ses trônes* : *flammes de feu ;* ses trônes étaient comme des flammes (*šebîbîn*), c'est-à-dire extrêmement rayonnants et splendides (Voyez un tableau semblable dans Isaïe, ch. VI, et dans Ezéchiel, ch. I et ch. X). Les flammes sont le symbole de l'activité

divine, de la gloire, de l'éclat de la majesté souveraine (Cfr. Genèse XV, 17 ; Exod. III, 3 ; Ps. XVII, 9, etc.). Ce ne sont pas des flammes factices, mais de vraies flammes de feu. Le feu *nûr* (נור) est le symbole de l'éclat, de la splendeur et aussi de l'énergie vivifiante et consumante de l'Eternel. Cet élément est le symbole de la vie divine, de la vie humaine et de la vie ou de l'énergie qui anime tous les êtres. La divinité, dans sa vie infinie, a pu être considéré comme un feu qui ne se consume pas et qui se maintient toujours en activité. La *lumière* du feu est le symbole de la *vérité* et de la *beauté* ; la *chaleur* du feu représente plus spécialement la *bonté* et l'*amour*. Dieu est feu et Dieu est amour. L'image du feu nous rappelle que cet amour est la source de la vie morale et religieuse, et de toute vie. Mais le feu peut aussi être considéré comme le symbole d'un pouvoir destructeur, et il désigne ici les rigueurs de la justice divine, comme « le fleuve de feu » (vs. 10) qui émane « de devant Dieu » (Cfr. Deut. IV, 24, où Dieu est dit : *'ēš 'oklah, ignis consumens*). Ici, le feu est particulièrement mentionné comme *lumière* et comme *force destructive,* en vue du jugement qui va avoir lieu (Cfr. Apocal. I, 12-20). C'est le feu qui va détruire les bêtes. — [d] *Et ses roues,* les roues (de ses trônes). Les trônes sur lesquels est assis l'Ancien des jours sont représentés comme supportés par des roues, symboles de la rapidité de son action, de son mouvement éternel et infini, qui le rend présent partout et contemporain de tout ce qui a été, est ou sera.

10. Un torrent de feu coulait et sortait de devant Lui[e]; des milliers de milliers le servaient; et une myriade de myriades[f] se tenaient devant Lui[g]; le Jugement était assis[h]; et les livres[i] sont ouverts.

[e]Le fleuve de feu qui coule et se répand de la face ou de la présence de Dieu est l'emblème de la vie divine qui agit dans toutes les créatures. C'est le fleuve de lumière et de chaleur qui pénètre les intelligences et les volontés des âmes humaines, et qui, lumière et chaleur, leur dévoile les lois qui constituent l'ordre intellectuel et moral naturel. Ce fleuve comprend aussi le courant de la grâce qui révèle l'ordre surnaturel de la Révélation chrétienne, et embrase les anges et les hommes régénérés des feux de l'amour divin. D'un autre côté, ce courant enflammé désigne le feu vengeur qui consume tout ce qui offense Dieu. Ici, le fleuve sort de devant Dieu, de la face de Dieu ; et dans l'Apocalypse

(IV, 9), ce fleuve sort du trône. Mais le trône et les roues ne sont que l'expression de quelques attributs divins, de la stabilité et de l'activité infinies. — [f] *Des milliers de milliers. — Une myriade de myriades.* Il ne s'agit pas là d'un nombre précis et déterminé : dans le langage ordinaire ces expressions indiquent une quantité indéfinie, très considérable ; ou, comme l'on dit souvent : une multitude innombrable. C'est la pensée que saint Jérôme exprime très bien en ces termes : *hunc adhibuit numerum propheta, non quo iste ministrorum numerus definitus sit ; sed quo majorem multitudinem humanus sermo explicare nequiverit.* Daniel n'indique pas la nature de ces êtres qui entourent le trône du grand Juge. Mais il n'est pas douteux qu'il ne s'agisse de la multitude innombrable des anges (Cfr. Deutér. XXXIII, 2; III Rois, XXII, 19 ; IV Rois, VI, 17 ; Ps. LXVII, 18 ; CII, III, 20 ; Apocal. V, II). — [g] *Le servaient... et se tenaient devant Lui.* Le verbe יְקוּמוּן indique très bien que les anges se tenaient en présence de l'Eternel dans l'attitude de serviteurs : *yeqûmûn* offre la même idée exprimée, dans le membre de phrase qui précède, par *yešamšûnnēh* (le servaient). Rosenmüller expose ainsi ce passage : « *Coram eo stabant,* quemadmodum servus coram hero suo stat, ad excipiendum et exsequendum ejus mandata. » Ces anges sont des envoyés, des messagers, employés au service de Dieu et formant avec les hommes une société spirituelle qui a Jésus-Christ pour chef. Servir Dieu, c'est une partie de leur emploi : *in ministerium missi.* — [h] *Le jugement était assis.* Le mot *dînah* (דִּינָא, jugement ou tribunal) est employé pour « juge : » l'abstrait est souvent mis pour le concret (Cfr. *Judicium,* Cic. Verr. II, 18), le personnel du tribunal, *Gerichtspersonal,* comme traduit Hitzig. Aussi la version syriaque traduit-elle par « Juge, » c'est-à-dire : Celui qui est indiqué au verset 9. C'est donc inutilement que Maurer répète ici la pseudo-légende rabbinique des anges associés à Dieu : *Judicium consedit.* i. e. Consederunt judices (genii cœlestes præside deo). » Où a-t-il vu que les anges s'assoient comme juges. Le texte dit tout le contraire. En l'examinant, Reuss aurait vu qu'il exprime un non-sens, lorsqu'il dit ici : « Les assesseurs du tribunal sont sans doute des anges. Dieu préside, mais il reste impassible. » Le Juge, le Tribunal des personnes divines, est donc assis, et la procédure va commencer. En répétant ici que l'Ancien des jours est assis, Daniel nous indique que, après avoir décrit le tribunal, il reprend le récit de la vision. — [h] *Les livres.* Cette expression offre à l'esprit la pensée de la toute science

divine qui sait tout et qui n'oublie rien. Les faits relatifs à notre monde contingent sont sans cesse présents à l'Eternel, comme s'ils étaient écrits dans des livres. Ces archives du ciel contiennent tous les faits et gestes des hommes (Cfr. Exode XXXII, 32 ; Isaïe IV, 3 ; Dan. XII, 1 ; Apocal, XX, 12). Mais cette expression offre de plus à l'esprit l'idée de la conscience dans laquelle sont inscrites, et comme gravées, toutes les actions des hommes. Chaque homme, en effet, porte en lui-même son livre.

11. Je regardai[i] alors, à cause du bruit[j] des paroles orgueilleuses[k] que proférait cette corne ; je regardai jusqu'à ce que la bête fut tuée ; et que son corps fut détruit, et livré à la combustion du feu[l],

[i] Je fixai mon attention, mes yeux sur le spectacle qui s'offrait à moi. L'expression du texte *hazēh havēyt* (j'étais voyant : le verbe « *être* » avec un participe, n'exprime jamais, en araméen et en hébreu, une simple relation de temps, mais une action soutenue et continue), indique comme précédemment un redoublement d'attention. En effet, Daniel est vivement impressionné à cause du bruit produit par la petite corne. Daniel tenait à savoir quel serait le jugement prononcé pour ces paroles pleines d'orgueil, d'insolence et de mépris de Dieu, proférées par la onzième corne. — [j] *A cause du bruit* (קָל, son, bruit, fracas ; voix, cri). — [k] *Paroles grandes-grandes, rabrebaṭa'*. Nous avons traduit le mot *rabreban* par « énormités » (vs. 8). — [l] *Fut détruit, vehûbad* troisième pers. du prét. de la conj. hébr. *hophal*, de אֲבַד, cesser d'être, disparaître, périr). — Daniel indique ici un état de choses qui se prolongea. Combien de temps réel embrassait la durée de la guerre faite à Dieu par la petite corne ? Le texte ne nous l'apprend pas. Toutefois, il faut remarquer que le prophète insiste sur le redoublement de son attention (Je continuai à regarder..), soit pour contempler le tribunal qui siégeait et la corne qui blasphémait, soit pour voir le jugement de la bête qu'elle représentait. Cette répétition indique deux points distincts de la vision prophétique : dans l'un, Daniel voit la continuation de la guerre faite à Dieu ; dans l'autre, il s'applique attentivement à voir la fin, c'est-à-dire le châtiment de la petite corne. Mais il ne dit pas combien de temps doit s'écouler entre l'apparition des dix cornes et celle du monstre. Le prophète voit les objets sommairement, et des instants qui parais-

sent, dans la vision, peu éloignés l'un de l'autre, ne se réalisent que progressivement et lentement dans l'histoire de l'humanité. L'Ancien des jours donne aux dix cornes et à la petite corne le temps de se développer et d'agir à leur gré : *Patiens quia æternus*. Remarquons encore que le voyant ne parle pas ici de la destruction temporelle de la quatrième bête (de l'empire romain). Il nous parle seulement de la petite corne ou de l'Antechrist qui finit par être condamné au supplice réservé aux blasphémateurs et aux ennemis de Dieu. La petite corne est appelée ici une bête (*ḥeyvṭa'*), parce que cette corne malfaisante résume ici la bête elle-même et qu'elle en possède tout le venin : la méchanceté du pouvoir païen ou anti-Dieu arrive à son paroxisme dans cette corne ; et c'est dans cette corne que la bête est définitivement tuée. Du reste, Daniel n'a pas seulement en vue la destruction temporelle de la petite corne : il nous apprend plus que cela, en disant qu'elle fut « jetée au feu. » C'est l'expression employée par saint Jean (XIX, 20 ; XX, 10) au sujet de la bête, du faux prophète et de Satan. Lengerke dit, avec raison, que les Hébreux indiquaient par cette expression un « futur châtiment dans le *Scheol*. »

12. Et le reste des bêtes[m] ! On enleva leur domination[n] ; et la prolongation dans la vie[o] leur a été donnée jusqu'à un *zeman* et un *ḥiddan*[p].

[m] *Le reste des bêtes* (*še'ar ḥeyvaṭa'* ; nominatif absolu (cfr. 1, 17 ; 11, 29, 30, 32 ; III, 22, etc.), les autres bêtes. Il s'agit des dix royaumes, représentés par les dix cornes que portait la quatrième bête. L'auteur ne mentionne pas ici la destruction des trois premières bêtes de la vision, puisqu'elle a été déjà suffisamment indiquée par leur absorption dans la quatrième. La destruction de celle-ci n'est-elle même indiquée, dans ce passage, que d'une manière implicite, c'est-à-dire par l'exécution du jugement porté contre la petite corne et contre les autres cornes qui tiennent aussi de cette bête. Daniel, en effet ne s'occupe pas, ici, des empires chaldéen, médo-perse, grec. Lengerke (p. 332) après J. D. Michaelis, a très bien simplifié le tout en disant qu'il faut l'entendre en général de tous les autres peuples. D'après lui, les « bêtes restantes » représentent des royaumes qui existaient au temps de la destruction de la quatrième monarchie ou de la quatrième bête. On sait que, dans le style symbolique du livre de Daniel, les bêtes représentent des rois et des royaumes (v. 17).

Mais on n'a pas assez remarqué que les dix cornes signifient aussi dix rois et dix royaumes (vs. 24). De sorte que dans l'objet qu'il a désigné par le mot « corne, » le prophète voit encore ici la bête dont les dix cornes sont une continuation, et, par leur entremise, les dix rois et les dix royaumes. C'est pour ce motif que, quoique חֵיוָתָא (les bêtes) soit un substantif féminin, les suffixes qui s'y rapportent (שָׁלְטָנְהוֹן, la puissance d'eux ; לְהוֹן, a eux, la prolongation dans la vie à eux) sont masculins. Le prophète passe du symbole de la « corne » à celui de la « bête, » et, en même temps, aussi à l'objet représenté : les rois. Daniel a voulu renseigner le lecteur au sujet des dix cornes, qui représentent des rois et des royaumes, lesquels ont conservé quelque chose de la quatrième bête : ils proviennent de la bête et c'est pourquoi ils ont été représentés d'abord comme des cornes de la quatrième bête. Ils tiennent d'elle quelques dispositions hostiles au règne messianique, et ils sont pris pour des bêtes, parce qu'ils ont un caractère tout terrestre, animal, inférieur à l'humanité : les gouvernements séparés de Dieu sont très bien représentés comme des animaux, comme des êtres dépourvus de raison. Ces rois et ces royaumes continuent d'exister à côté de la onzième bête ou de la petite corne, dont le prophète voit dans le lointain la destruction et la damnation (1). Cette onzième bête est plus ouvertement en guerre avec le Messie et avec son peuple. Si l'on supposait qu'il s'agit de peuples survenus après la destruction de la onzième corne ou de gouvernements qui sont en dehors de la vision, on pourrait admettre que le prophète avait en vue les peuples mentionnés dans l'Apocalypse sous l'expression de « Gog et Magog » (Cfr. Apoc. XX, 7). Mais cette interprétation ne paraît pas reposer sur le texte. Les dix cornes sortent du

(1) Cette interprétation paraît à Kuenen plus probable. « Quant au quatrième animal, dit-il, le vs. 11 nous apprend qu'il est tué, et que son corps est détruit et brûlé. En revanche, on lit au vs. 12 que « les autres animaux » sont privés de leur domination, mais que, provisoirement, la vie leur est laissée. Ces autres animaux sont-ils les trois monarchies qui ont précédé la quatrième et se sont perdues dans celle-ci ? Ou bien l'auteur a-t-il songé plutôt aux royaumes plus petits, contemporains de la quatrième monarchie et existant à côté d'elle ? Nous inclinerions vers la dernière alternative. » (*Hist. crit.* II, p. 537). Seulement, il ne faut pas oublier qu'il s'agit, ici, de la quatrième bête, c'est-à-dire de l'empire romain et que les dix cornes ou plutôt les sept cornes restantes sont des appendices de cette bête.

quatrième empire ou de l'empire romain. — [n] On enleva leur puissance, leur puissance fut enlevée ; littér. : ils firent passer, ils firent cesser; ils enlevèrent (de עֲדָה, il a passé, cessé ; *aphel*, il a enlevé, ôté). Saint Ephrem, Théodoret, Rosenmüller, Hævernick et un grand nombre de commenteurs ayant entendu par « le reste des bêtes, » les trois premières bêtes (vs. 5-7), ont regardé *hĕheddiv* comme un plus-que-parfait — la grammaire n'y répugne pas — et traduit ainsi ce passage et le suivant : « leur domination *avait* été détruite (Vulgate : ablata esset potestas), la prolongation de leur vie leur *avait* été donnée jusqu'à... » Rosenmüller, en particulier, pense qu'il faut traduire par un plus-que-parfait (*transire fecerant*), parce que la puissance avait été enlevée déjà aux trois autres bêtes avant le supplice de la quatrième, dont l'exécution finale est racontée dans ce verset. Reuss partage ce sentiment. « Il va s'en dire, dit-il, que ces empires avaient disparu l'un après l'outre, chacun après le temps déterminé. L'auteur, ici comme la première fois (chap. II, 35), paraît les faire disparaître tous en même temps ; mais son intention est plutôt de dire qu'au moment donné toute puissance mondaine *avait* disparu pour faire place au royaume céleste » (p. 255). Evidemment, la puissance des Chaldéens avait été remplacée par celle des Perses et ceux-ci avaient eu pour successeurs les Grecs, qui furent à leur tour assujettis par les Romains. Mais il nous semble qu'il n'est question ici, ni de la destruction de la quatrième bête, ni du sort des trois premières bêtes. Daniel concentre son attention sur les onze cornes qui étaient sorties de la tête de la quatrième bête. Ainsi, il n'est pas nécessaire de recourir à un plus-que-parfait et de supposer que, après avoir vu la condamnation de la petite corne, le prophète porte son regard en arrière et veut nous renseigner sur la disparition des trois bêtes. Daniel nous a déjà suffisamment fait comprendre qu'elles n'existaient plus ou que du moins elles avaient été absorbées et résumées dans la quatrième bête. — [o] La domination, l'empire a été enlevé aux dix cornes (aux rois et royaumes qu'elles représentent) ; mais elles ont eu une durée déterminée. — [p] Jusqu'à un *zeman* et un *ḥiddan*. Voyez, au sujet de cette expression, p. 336 et suivantes ; ch. II, 21 ; IV, 25 (22). L'existence des Etats qui ont succédé à l'empire romain continuera pendant « un temps (décrété) et un temps (fixé) » c'est-à-dire pendant des périodes déterminées et décrétées par le Très-Haut. Quelques-uns resteront pour un temps et les autres pour un autre temps. Ce n'est pas un temps défini dans la vision, mais seulement dans la pensée

du Très Haut. Ces deux mots placés ensemble ne correspondent pas, comme expression de la durée, au mot *zimna'* du verset 22, comme l'entendent Lengerke et Kranichfeld. La durée de ces royaumes n'est pas indiquée. Daniel nous dit seulement ici que Dieu a compté les instants de la durée des royaumes (des cornes) qui coexisteront avec la petite corne et qu'ils ne subsisteront pas une minute de plus : tout est sous la dépendance de l'Eternel.

13. Je regardai dans les visions de la nuit[a]; et voyez! (quelqu'un) comme un Fils d'homme[b] venait avec les nuées du ciel[c]; et il s'avançait jusqu'à l'Ancien des jours; et ils l'amenèrent devant Lui[d].

[a] *Je continuai à regarder dans les visions de la nuit.* Le pluriel (חֶזְוֵי, visions) indique une série de visions qui se juxtaposent. En nous répétant qu'il s'appliquait à regarder les révélations qui lui étaient faites, Daniel veut attirer notre attention sur un autre objet frappant de sa vision. C'est la troisième fois qu'il emploie cette formule dans ce chapitre (vss. 2 et 7). La première fois, elle précède l'apparition des quatre vents et des quatre bêtes ; et la seconde fois elle a pour objet la quatrième bête aux onze cornes et le jugement de la onzième. Ici, cette expression a en vue l'avènement du Messie et de son règne. La présence d'un personnage qui ressemblait à un fils d'homme, c'est-à-dire à un homme, frappa les yeux de l'extatique. Daniel comprit, par les attributs qu'il possédait, que ce Fils d'homme était le Messie. Aussi n'est-il pas étonnant que le voyant ait rivé son regard sur cette apparition merveilleuse. — [b] *Comme un Fils d'homme, Ke-Bar 'ĕnaš.*

Sens de l'expression « Fils d'homme. » — Cette expression indique tout simplement, par elle même, » un individu appartenant à la race humaine, un être ayant une forme humaine, un homme. Au ch. VIII, 17, Daniel, est interpellé sous le nom de *bĕn-'adam,* fils d'homme (Cfr. X, 16 ; Ps. VIII, 5 ; Ezéch. II 1). C'est un synonyme poétique d' « homme. » En prose, on dit, au pluriel « les enfants des hommes » (Marc III, 28). Quelquefois, en hébreu, cette expression remplace le pronom de la première personne du singulier et il s'emploie pour « moi. » C'est ainsi que, au lieu de dire : « moi, » nous employons quelquefois l'expression « votre serviteur. » Toutefois, Jésus-Christ, qui n'a pas cherché à éviter de dire « Je, » lorsqu'il parle de lui-même, s'est donné le titre de *Bar 'ĕnaš,* réservée au personnage qui

représente ici le Messie et qui exprime le dogme de son incarnation. Cette appellation, employée sans article, peut être considérée comme un nom propre du Messie. En le désignant comme « Fils d'homme, » le prophète a peut-être été, sous l'inspiration divine, le créateur d'une expression nouvelle de l'idéal messianique. Il peut se faire aussi qu'il se soit servi d'une dénomination qui exprimait les idées courantes de son temps et adoptées dans la tradition juive.

On s'est demandé si le *kaf* (כּ) est un *kaf veritatis* ou un *kaf similitudinis*. La réponse ressort naturellement du texte. Il est facile de voir que la comparaison exprimée par « comme » se rapporte à la forme dans laquelle le Fils de Dieu est vu par le prophète, et qu'elle n'exclut pas la réalité de l'humanité future. C. B. Michaelis le constate ainsi très justement : כּ *non excludit rei veritatem, sed formam ejus quod visum est describit*. Ce ne fut pas sans doute un vrai homme qui apparut, mais un φαντάσμα, représentant une forme humaine, qui préfigurait l'humanité du Christ. C'est ainsi que le Fils de Dieu avait apparu aux patriarches. L'apparition, relatée par Daniel, est analogue à celle que décrit Ezéchiel, lorsqu'il dit (I, 26) de Jéhovah ou du Messie, qu'il paraissait comme une ressemblance d'homme (*Kemar'ēh 'adam*), et qu'il était « assis » sur un trône de saphir. Le Verbe de Dieu maintenait ainsi, dans le monde, par ses apparitions sous forme humaine, la pensée de son incarnation future. Ainsi le *Ke* n'indique pas seulement une ressemblance de forme ; il implique une ressemblance de nature. Nabuchodonosor, Cyrus et Alexandre sont symbolisés par la forme animale qui dénote la nature inférieure de leur gouvernement. Les quatre bêtes représentent le caractère des pouvoirs terrestres fondés sur la force, et adaptés aux dispositions animales de leurs sujets. Le règne du Fils d'homme est présenté comme essentiellement différent de celui de ces bêtes féroces : il est caractérisé par l'esprit de liberté et d'amour, c'est-à-dire par le trait qui dénote l'humanité régénérée. En symbolisant le Chef du cinquième empire par la forme humaine, plus noble, la vision prophétique n'en représente pas moins la nature de l'incarnation réelle qui devait s'accomplir dans la suite des temps. Il ne suit pas, en effet, de là, que le Messie ne posséderait pas une vraie humanité, et qu'il serait un être purement céleste, comme l'entendaient les docètes. Bertholdt et Lengerke ont dit, il est vrai, que la forme humaine n'est indiquée ici, comme pour les anges, qu'afin de rendre l'invisible visible de quelque façon. Mais ils ne se

font pas une idée sérieuse de l'enchaînement des intuitions prophétiques. Au temps de Daniel, les Hébreux savaient très bien que le Messie serait un « fils d'homme. » Le Messie fils de David est un des premiers principes de leurs espérances messianiques. (Cfr. Isaïe, XI, 1 ; Michée, V, 1). De plus, au ch. IX, 25, Daniel était si bien instruit de la doctrine relative à l'humanité du Messie qu'il le désigne comme un Oint, un Prince et il prédit même qu'il sera retranché, mis à mort (vs. 26).

Pourquoi le Messie est-il présenté à Daniel comme un Fils d'homme ? — Quoique ce soit la personne théanthrope qui est le sujet de la glorification, elle est présentée à Daniel selon la nature qui est capable d'être glorifiée. Selon la nature divine, le Christ n'a rien reçu dans le temps ; il n'a rien du Père par grâce, mais par nature, et il exerce toujours sa puissance conjointement avec le Père. Ainsi, ce n'est pas selon cette nature qu'il est conduit au Père ou que le Père l'attire à lui. Daniel ne le dit pas Fils de Dieu, parce que : *non qua Dei Filius exaltatus est, sed qua Filius hominis est*. C'est ainsi que saint Jean dit : *Pater (Filio) dedit judicium facere quia Filius hominis est* (V. 27). D'un autre côté, l'appellation araméenne *Bar 'ěnaš,* en rapport avec l'hébreu *'ěnôš,* que l'on rattache à la racine אָנַשׁ (être souffrant), paraît signifier plus particulièrement un mortel, un homme de douleur, c'est l'homme avec un caractère de chétivité et de faiblesse. C'est ainsi que le Messie est représenté, au ch. II, par une petite pierre, qui n'est rien, si on la compare aux riches métaux de la statue. L'expression '*Bar ěnas*' indique l'état d'humiliation, de souffrances et de mort du Messie : « Le Fils de l'Homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir, donner sa vie pour la rançon de tous » (Matth. XX, 28) ; « le Fils de l'Homme doit être livré aux Gentils, flagellé, mis à mort » (Luc XVIII, 32, 33), « le Fils de l'Homme doit être élevé » (Jean XII, 34). Il suit de là que le « Fils d'homme » devait être semblable à nous, être un vrai membre de l'humanité souffrante. Cette expression indique l'humilité du premier avènement de Jésus. Mais la suite du texte va nous apprendre que le Fils d'homme (souffrant et mourant) n'est pas un simple homme. Nous allons voir qu'il s'agit d'une personne divine, qui a consenti à s'unir à une nature humaine : le *Bar 'Elahîn* (Fils de Dieu) du chap. III (p. 302) est devenu le *Bar 'ěnaš,* afin d'expier les péchés de ceux dont il a consenti à devenir le frère.

[c] *Avec* (עִם) *les nuages*, c'est-à-dire porté par des nuages (Rosenmüller : *nubibus tanquam curru vectus.* Le Fils d'homme, accom-

pagné ou entouré de nuages, est comme sur un char de nuages en mouvement, et il avance avec eux.

Le Fils d'homme venant sur les nuées du ciel est le Messie. — Ces nuées qui portent le Fils d'homme et qui marchent avec lui, indiquent, en effet, sa puissance divine. C'est ainsi que Jéhovah est représenté dans l'Anc. Test. Dans l'Exode, Dieu se manifeste dans des nuées (XIII, 21, 22; XIV, 24). L'Ecriture dit de Dieu : « Il fait des nuages son chariot (Ps. CIV, 3); « les nuages sont la poussière de ses pieds » (Nah. I, 3); « le Seigneur chevauchera sur un nuage léger, et il entrera en Egypte (Is. XIX, 1). Parlant du roi de Babylone qui se divinisait Isaïe lui fait dire : « Je monterai au-dessus des nuages les plus élevés ; je serai comme le Très-Haut (XIV, 14). Ainsi, il est facile de comprendre la pensée de Daniel, lorsqu'il dit : « Un comme Fils d'homme vint avec les nuages du ciel. » Avant la venue du Sauveur, on regardait cette description comme étant celle du Messie. Ce passage est cité dans le livre d'Enoch (XLI, 1-3, etc.) et les Oracles Sibyllins (Lib. III) l'ont paraphrasé et appliqué au Messie (ἥξει ἐν νεφέλῃ ἄφθιτον ἄφθιτος αὐτός ἐν δόξῃ Χριστὸς κ. τ. λ.). A l'époque de Jésus-Christ, les Juifs savaient très bien que, dans le langage symbolique de la Bible, le cortège des nuées était le privilège exclusif de Dieu. Aussi, sachant très bien que ce langage était compris à l'époque de son avènement et que le passage de Daniel était rapporté au Messie, Jésus a-t-il voulu se désigner comme étant celui que la vision messianique avait prophétisé, en s'attribuant le symbolisme des nuages : ἐπὶ τῶν νεφελῶν (Math. XXIV, 3; XXVI, 64), ἐν νεφέλαις (Marc XIII, 26; Cfr. Act. VII, 58; Apoc. I, 7). Caïphe l'ayant adjuré par le Dieu vivant de dire s'il était le Christ, le Fils de Dieu, n'hésita pas à répondre : « Tu l'as dit, et je te déclare que tu verras le Fils de l'Homme assis à la droite de la Puissance de Dieu et venant sur les nuées du ciel » (Math. XXVI, 63, 64). Le grand prêtre ne s'y trompe pas; il comprit si bien que le « Fils de l'Homme, venant sur les nuées du ciel, » n'était pas un simple homme, mais une nature humaine unie à une personne divine, qu'il accusa le Sauveur d'avoir blasphémé. Le souverain sacrificateur supposa qu'il s'attribuait indûment les attributs messianiques. En un mot, Caïphe ne pouvait croire que ce « Fils d'homme, » faible et persécuté, fut l'homme céleste, qu'il n'entrevoyait que comme un roi terrestre, triomphant et dominateur de toute la terre.

Les rabbins ont, du reste, maintenu la tradition qui attribue

au Messie ce passage de Daniel; ils ont même désigné cet Oint, ce Christ, par les épithètes de *hanant* (עֲנָנִי, Celui des nuées, *Nubivagus*) et de *Bar niblî* (בַּר נִבְלִי, Fils du nuage). Abravanel a constaté, en ces termes, la tradition juive au sujet de l'expression « Fils d'homme : » Les interprètes rapportent ces paroles au Roi-Messie, comme étant l'Homme unique, qui doit venir au jugement pour intercéder pour son peuple (*Comment.* in h. l. fol. 50, col. 1). Jacchiades dit : « Le Fils d'homme qui vient sur les nuages : c'est le Messie notre Justice (Jérém. XXIII, 6) qui viendra en présence de Dieu ; » Saadia Gaon : « Celui-ci est le Messie notre Justice » (Cfr. David Kimchi, *Comment. sur Zacharie*, p. 93) ; Jarchi : « Celui-ci (est) le Roi-Messie (דזה מלך המשיח). A cette question : Quis est *hanani* (quasi nubeus dictus) ? le rabbin Siméon répond : « C'est le Messie (דזה משיח), duquel il est dit : Voici ! Fils d'homme venait avec les nuées du ciel. »

Les Juifs accordent donc que ce passage de Daniel regarde le Messie Ils s'obstinent seulement à nier que le Messie soit Jésus de Nazareth (1). Rêvant toujours un Messie guerrier, vainqueur, dominateur de tous les peuples, à la façon des Nabuchodonosor, des Cyrus, des Alexandre et des César, quelques Talmudistes, semblables aux idoles qui ont des yeux et qui ne voient pas, n'ayant pas compris ce qui est dit dans les Ecritures relativement aux deux avènements du Messie, l'un pour expier, souffrir et nous racheter, l'autre pour nous établir avec lui dans la gloire, ont imaginé deux Messies et forgé l'interprétation suivante : « Il est écrit du Roi-Messie : *Et vois, avec les nuages du ciel, Un comme un fils d'homme vint ;* et il est écrit : *Humble et chevauchant sur un âne.* S'ils (les Israélites) sont dignes

(1) Le rabbin Lipmann prétend qu'il ne s'agit pas de Jésus, » puisqu'il n'est pas le fils d'un homme. Mais le mot *'enaš*, comme le reconnaît Aben-Esra, est un nom de genre ou d'espèce (שם המין), qui comprend également l'homme et la femme. Le Christ est, d'ailleurs, fils d'homme, de la race humaine, en tant qu'il est fils de la femme. L'expression « Fils d'homme » correspond à l'expression « Semence de la femme » du protévangile (Genèse, III). Si on voulait qu'il s'agisse de l'homme, il faudrait l'entendre d'Adam (Si ponamus per τὸ *'enoš* intelligi virum, accipianus vero individualiter de primo hominum parente Adamo, quemadmodum Vulgatus loca Genes. II, 5 ; Deutér. XXXII, 9 ; Ecles. III, 21 ; Jérém. XXXII, 19). C'est ainsi que, dans l'Evangile, Jésus est dit fils d'Adam (Luc III, 38), et aussi fils de David.

— *avec les nuages du ciel*; s'ils ne sont pas dignes — humble et chevauchant sur un âne » (*Sanhedr. chelek*, fol. 98). Ils ne se sont pas expliqué le contraste qui devait offrir les deux états du Rédempteur. Zacharie a dit, il est vrai (ch. IX, 9): « Fille de Sion, sois comblée de joie : Voici ton Roi, juste et sauveur, qui vient à toi ; il est pauvre, et il est monté sur une ânesse et sur le poulain de l'ânesse. » Mais on ne peut, sans changer arbitrairement le texte, suprimer le verset suivant où le prophète, après avoir rapporté l'état d'abaissement et d'humiliation du Messie, continue à parler de son exaltation et de son absolue domination universelle : « Il annoncera la paix aux nations et sa puissance s'étendra depuis une mer jusqu'à l'autre (*Ibid.*, vs. 10). Il nous suffit, du reste, d'avoir constaté que la tradition juive a maintenu l'interprétation messianique du passage de Daniel relatif au « Fils de l'Homme. » C'est aussi la conclusion que la critique moderne n'a pu s'empêcher d'admettre. Contentons-nous de citer ici quelques témoignages. Maurer s'exprime ainsi : « Qui forma humana nubibus vectus venisse dicitur est *Messias.* » Rosenmüller est encore plus affirmatif : « Eo autem (loco), qui instar hominis i. e. forma humana nubibus vectus venisse dicitur, significare Messiam, Hebræi consentiunt » (p. 231). Le même critique a, d'ailleurs, très bien constaté (p. 218) que tout ce chapitre converge vers le Messie : « In regnum Messiæ universa tractatio desinit. » Lengerke dit à son tour : « Il est incontestable qu'une nature surhumaine est ainsi attribuée au Messie (*So wird dem Messias also unläugbar eine höhere, übermenschliche Natur beigelegt*) ; ce qui ressort aussi de ce qu'il s'avance en marchant sur les nuées du ciel, chose qui n'est affirmée que de Dieu, comme encore de ce que les anges le conduisent au trône de Dieu, et enfin parce qu'il doit régner sur un royaume éternel et embrassant toute la terre » (p. 337). Il reconnaît, en un mot, que « en fait, on ne peut voir que le Messie dans le Fils d'homme... et que beaucoup d'anciens Juifs ont aussi compris que le Fils d'homme était le Messie » (*In der That kann kein anderer als der Messias in dem Menschensohne gesehen werden... So verstanden denn auch viele ältere Juden unter dem Menschensohne den Messias* (p. 336).

On comprend, dès lors, pourquoi Jésus-Christ, faisant allusion à ce passage de Daniel, s'appelle lui-même « Le Fils de l'homme. » La présence de l'article (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) a pour but de montrer que le Sauveur ne se désigne pas comme un fils d'homme quelconque. Il est le Fils d'homme dont Daniel a parlé ; il est

le Messie. Par cette expression, Jésus définit son caractère et sa mission ; il affirme par ce titre ses pleins pouvoirs, sa puissance miraculeuse, sa future apparition glorieuse. Aussi, Kuenen n'a-t-il pu s'empêcher de reconnaître que « ce titre de Fils d'homme désigne Jésus dans sa dignité messianique et ne désigne que lui seul ; » et encore que « Jésus ne comprend jamais personne que lui sous cette formule » (*The prophets and prophecy in Israel*, Londres, 1877). Cette expression se trouve trente-deux fois dans saint Mathieu ; quatorze fois fois dans saint Marc ; vingt-six fois dans saint Luc ; douze fois dans saint Jean (Cfr. *Actes*, VII, 13).

[d] ***Et ils l'amenèrent devant Lui.*** C'est encore ici une troisième personne du pluriel, de *qerab* (appropinquavit ; *aphel* adduxit), dont le sujet n'est pas exprimé, et qui se prend impersonnellement ou passivement (*adductus est*). On a dit que, dans le cas présent, ce sujet indéterminé indique les anges, les serviteurs qui entourent le trône de l'Ancien des jours (vs. 10). Sans doute, ces serviteurs de l'Eternel vinrent au devant du Fils d'homme et formèrent son cortège : ils seraient ainsi présentés comme rendant au Messie, à l'Homme-Dieu, les honneurs qui lui sont dus. Les anges l'escortèrent jusqu'au trône de l'Ancien des jours. Mais il ne faudrait pas supposer qu'il eût besoin d'introducteurs. Quels sont ceux qui auraient été assez grands pour présenter ainsi l'Homme-Dieu à l'Eternel. Nous pouvons d'ailleurs admettre qu'il s'agit des personnes divines : ***Deus introduxit Eum ad se***). Comme Dieu, le Fils d'homme était déjà assis sur le trône, avec le Père et avec le Saint-Esprit. Mais comme Fils d'homme, quant à sa nature humaine, il a été glorifié par le Père et il en a reçu le royaume. Les Septante ont si bien compris que le dogme de la personnalité et de la divinité du Messie était clairement indiquée ici, qu'ils ont identifié le Fils d'homme avec l'Ancien des jours : ***Sicut Filius hominis veniebat, et sicut Vetustus dierum aderat*** (ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἤρχετο, καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν). Ces traducteurs n'ont pu s'empêcher de reconnaître que ce Fils d'homme était un Etre qui était Dieu et homme tout ensemble.

14. Et à lui fut donné : domination, royaume, honneur[e] ; et tous les peuples, tribus et langues[f] le serviront ; sa domination (sera) une domination d'éternité[g], qui ne cessera pas[h] ; et son royaume ne sera point détruit[i].

e L'Ancien des jours lui donna la *domination* (שָׁלְטָן) ou le pouvoir de commander, le droit de gouverner; la royauté, la dignité royale; *l'honneur* (יְקָר, considération, respect; — honneur) et *le royaume* (מַלְכוּ,) c'est-à-dire le domaine, le territoire et le peuple sur lequel on commande. Comme Dieu, le Messie avait de toute éternité la toute puissance (Math. XXVIII, 18; Luc X, 22; Cor. XV, 25). Mais ici, il s'agit du Verbe incarné, de l'Homme-Dieu dont le Père promulguera la royauté devant les anges. Dieu fera ainsi reconnaître le Messie comme un Homme-Dieu. L'Ancien des jours l'invitera alors à venir s'asseoir à sa droite (Cs. CX, 1; Marc XIV, 62; Ephés. I, 20, 21). Le Messie sera ainsi installé solennellement, en présence de toute la cour céleste, comme roi des anges et des hommes, comme souverain et juge du monde. — f *Tous les peuples*, etc. C'est une proclamation analogue à celle qui est indiquée III, 4. Mais la formule par laquelle les édits des rois de Babylone comprenaient les diverses nations de leur empire, était une expression ambitieuse. Le royaume du Messie comprend tous les peuples (Cf. Marc XVI, 15). La théocratie entre dans une phase nouvelle : elle comprend les Gentils, ce n'est plus une royauté destinée à s'exercer seulement sur Israël : c'est une royauté qui s'étendra à toute la terre et qui, en un mot, sera catholique. — g *Une domination d'éternité*, une domination éternelle, par opposition aux autres royaumes qui sont périssables (vss. 11, et 12; cfr. II, 44; IV, 34; VII, 27; et le langage de l'Ange Gabriel à la sainte Vierge. — Luc I, 32, 33). Cette durée est impliquée dans toutes les prophéties qui concernent le Messie (Cfr. Ps. LXXII, 5, 7, 17; LXXXIX, 37, 38; Is. IX, 6). — h *Qui ne cessera pas;* littér. : qui ne sera pas passée, qui ne passera pas *yehĕddĕh*, fut. *peal* de עֲדָה, il alla, il vint, il a passé, il a passé au-delà, il a outre-passé, il a traversé; *hiphil*, faire passer, éloigner, ôter; *peal* il a enlevé, il a ôté). — i *Et son royaume est un qui ne sera pas détruit*, *tithablak* (*ithpaal*, troisième fém. de חֲבַל, blesser, ruiner; fut. *ithpaal*, sera détruit). Le féminin est employé ici à cause du sujet *di*, un qui, pour *malkû*, royaume). Le royaume du Messie ne sera pas détruit comme ces quatre empires qui l'ont précédé. Ce qui est dit ici du règne du Messie est précisément ce qui a été déjà dit du règne de Dieu (III, 100; IV, 31, VI, 26; Michée IV, 7; Luc I, 32) opposé aux règnes figurés par les quatre bêtes (Vss. 11 et 12).

Règne du Roi-Messie et fondation du royaume messianique. — Le règne de ce Roi est expressément indiqué dans

ces deux versets (13-14). L'Ancien des jours donne au Fils d'homme « la seigneurie, l'honneur, le royaume. » C'est la souveraine investiture de la souveraineté du monde. Jésus-Christ y fait allusion, lorsqu'il dit : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre » (Math. XXVIII, 18). A partir du jour de son couronnement, le Messie possède en droit un règne universel. Mais comme les hommes conservent leur liberté, et qu'ils sont maîtres d'en user pour mériter ou démériter le royaume de Dieu, dans son état actuel, comprend des éléments divers ; il n'est pas arrivé à l'achèvement, à la perfection : il est en voie de formation. Notre Seigneur le compare à « un champ où le Fils de l'Homme sème de la bonne semence et où le Diable sème en même temps de l'ivraie » (Math. XIII). Ainsi considéré, le royaume messianique comprend de bons et de mauvais chrétiens. D'où il suit que la royauté de l'Homme-Dieu ne s'exerce pas encore d'une façon complète : il l'exerce dans le cœur des fidèles en les sanctifiant et en les unissant à sa divine personne. Il règne aussi sur les mauvais chrétiens, sur les hérétiques, sur les incroyants, sur les infidèles par les jugements qu'il exerce sur eux, en les abandonnant à la folie de leurs pensées, aux séductions de leur cœur, et en les châtiant.

Co-existence du Tribunal de Dieu, de la quatrième bête aux dix cornes et avec une petite corne, et du Fils d'homme. — Les faits énumérés dans les versets 8-14 sont présentés dans la même vision ; mais ils forment divers tableaux qui ont trait à des événements dont la date n'est pas indiquée. Le Voyant s'arrête d'abord au tableau qui décrit la guerre faite au Très-Haut par la petite corne et il assiste en même temps au jugement et à la condamnation de cet être malfaisant. Daniel passe ensuite au tableau qui représente l'Eternel, s'asseyant sur son trône pour couronner le Roi des siècles, et juger avec lui les iniquités des hommes. Enfin, le prophète contemple, dans un autre tableau, une théophanie du Messie. Rien n'indique, dans le texte, que cette apparition du Fils d'homme doive succéder au jugement, et que l'établissement du règne messianique ne doive avoir lieu qu'après le jugement et la destruction du monstre représenté par la petite corne. Daniel nous offre trois tableaux prophétiques distincts. Mais il n'indique pas dans quel ordre ils se succéderont ; il ne dit pas non plus que les faits représentés auront lieu simultanément. La prophétie nous apprend seulement, d'un côté que les bêtes ont été jugées et, de l'autre, elle nous fait voir le Fils d'homme dans sa gloire.

15. Mon esprit, moi Daniel[j], fut attristé[k] en moi[l]; et les visions de ma tête[m] m'effrayaient[n].

[j] *Mon esprit, rouhi* (רוּחִי), périphrase pour « moi, » avec une signification plus intense ; pour rendre plus nettement sa pensée, le Voyant ajoute : « moi Daniel. » — [k] *Fut troublé*, אֶתְכְּרִיַּת, troisième pers. fémin. *ithpeal* de *kara'*. — [l] Littér. : *au milieu du fourreau* (נִדְנֶה, fourreau) : le corps est comme le fourreau de l'âme et nous employons une locution analogue, lorsque nous disons d'un homme qui a mené une vie agitée : la lame a usé le fourreau. (Pline, *Hist. Nat.*, lib. VII, cap. 52) rapporte cette parole d'Hermotime de Clazomène : *Vagina velut animæ corpus*. La Vulgate a traduit cette expression par *in his* (au milieu de ces choses). L'exemplaire dont s'est servi le traducteur portait sans doute בְּגוֹ דְנָה (au milieu de cela) au lieu de בְּגוֹ נִדְנֶה (au milieu du fourreau). — [m] Voy. II, 28 ; IV, 2. — [n] Daniel est attristé à cause des révolutions des empires, qui sont indiquées dans sa vision. Son trouble a surtout pour objet les insultes et les blasphèmes de la petite corne contre le Très-Haut. Il est aussi très ému à cause des autres objets de ses visions. On comprend, du reste, que son trouble provienne en partie des difficultés qu'il éprouve à se rendre compte de ces révélations énigmatiques.

16. Je m'approchai de l'un de ceux qui se tenaient (debout)[o] ; et je lui demandai[p] le vrai[q] sur tout cela ; et il me dit qu'il me ferait connaître l'interprétation des choses[r].

[o] Qui se tenaient, dans l'attitude de serviteurs, devant l'Ancien des jours. Daniel a déjà dit qu'une multitude innombrable se tenait ainsi auprès des trônes de l'Eternel (Vs. 10). — [p] Et je lui demanderai ; (*'ĕbhē'* est le futur *peal* de בְּעָא, il a demandé, cherché, prié). Cette expression peut se rendre par un subjonctif (afin que je lui demande). — [q] Le ferme, le certain, le, vrai *yaẓẓîb*. — [r] *Et il m'indiquera*. Le futur *yehodhinnani* est pour le prétérit et peut se traduire aussi par le subjonctif : il me dit qu'il indiquerait. L'explication générale des visions a lieu pendant que les objets sont encore présents, et comme placés sous les yeux du prophète. Le tableau des choses futures n'a pas disparu et Daniel continue de le voir en esprit jusqu'à la fin du discours de l'interprète.

17. Ces quatre énormes bêtes — elles (sont) quatre[o] : quatre rois[p] s'élèveront de la terre[q].

[o] Littér. : *Qui, elles, quatre.* L'Ange insiste sur la grosseur et sur la quantité des bêtes : elles sont énormes, et elles sont au nombre de quatre. Il répète le mot quatre avec un intention que C.-B. Michaelis fait très bien ressortir dans ce passage cité par Rosenmüller (*Daniel*, p. 233) : *Modus hic loquendi innuit, duo in bestiis hisce, generatim consideratis, spectari inprimis debuisse ; primo magnitudinem, deinde quaternarium numerum; ut hoc ipso intelligatur, regna, quæ per bestias has significentur, non qualiacumque futura esse, sed magnitudine sua ac definito numero ab aliis mundi regnis distincta.* Lengerke reconnaît aussi que les dimensions et le nombre des bêtes signifient quatre grands empires, « les quatre plus grandes monarchies universelles : » *Er will nämlich dadurch so wohl auf die Grösse und das Ungeheure der Thiere, als auch auf ihre Vierzahl besonders aufmerksam machen und dadurch andeuten, dass die vier grössesten Weltreiche darunter gemeint seyen* (p. 344). Il est évident, en effet, que le texte met devant nos yeux de très grands empires, et, dès lors, il n'est pas possible de prendre le petit royaume de Syrie comme indiqué, par un de ces animaux, dans la division du VII[e] chapitre. On y dit en parlant des quatre grands animaux : ils sont *grands grands*, et ils sont au nombre de *quatre*. La grandeur de ces empires les distingue des petits royaumes fondés par les rois d'une moindre importance qui se partagèrent la monarchie universelle d'Alexandre (le troisième grand empire). — [p] *Quatre rois*, *malkin*. (מַלְכִין, rois). Mais ici le concret est mis pour l'abstrait : *rois* pour royaumes, empires, monarchies, comme la suite le montre. Il s'agit, en effet, ici non pas seulement de rois, fondateurs ou représentants de royaumes, mais de toute la série des rois qui leur ont succédé dans la même nation (Cfr. vs. 23 et p. 563). Rosenmüller interprète très bien ce passage en disant : Regibus *intelliguntur hic integræ regum in iisdem regnis sibi invicem succedentium series, sive regna, uti e versu* 23 apparet, *ubi expresse dicitur, animal quartum* regnum, מַלְכוּ, *significare quartum*, et vs. 24, ubi ex regno hoc quarto decem dicuntur reges *extituri esse* (*Ibid*). Lengerke l'a compris de la même manière : il reconnaît que *'arbhah malkin* signifient quatre royaumes ou quatre dynasties (*vier könige d. h. königreichen oder dynastien*). Il y aurait à s'expliquer sur le mot dynastie qui est équivoque. En effet, la monarchie des Perses n'en est pas moins un seul et

même empire, quoique la dynastie de Cyrus ait été remplacée par celle de Darius d'Hystaspe. Il est vrai que celui-ci prétendait remonter aussi à Achéménès. En tout cas, ils appartiennent, l'un et l'autre, à la nationalité des perses. Houbigant a prétendu que les animaux représentent ici non pas tant les empires que leurs fondateurs. Il obtient ce résultat en modifiant et en traduisant ainsi ce passage : *Quatuor regna sunt quatuor reges.* Mais au lieu de *regna*, il y a, dans le texte, *animalia*. Théodotion et la Vulgate ont rendu l'expression du texte par Βασιλεῖαι, *regna*, soit qu'ils aient interprété plutôt le sens donné par le contexte, soit qu'ils aient traduit d'après un manuscrit qui offrait le mot מַלְכִין, royaumes). — q *S'élèveront*, *yeqûmûn*, de קוּם. De ce futur Hitzig conclut que le premier royaume était encore à venir, et que, dès lors, puisque Daniel a la vision sous Balthasar, le premier roi doit être Balthasar, qui ne représenterait pas toute la monarchie chaldéenne. Mais il suivrait, au contraire, de ce futur que Balthasar, dernier roi de Babylone, d'après Hitzig, ne pourrait pas être représenté par la première bête, et que, par suite, toute la monarchie chaldéenne serait exclue. D'autres critiques donnent une raison de ce futur qui serait satisfaisante. Stuart dit : « *A potiori nomen fit ;* trois de ces monarchies étaient encore à venir, mais il est parlé de toutes les quatre comme formant un tout (so they are spoken of *en masse*). Rosenmüller donne de ce futur l'interprétation suivante : *Surgent*, i. e. existent, singuli, puta, suo tempore, et alii post alios. In Futuro autem hic loquitur, quum tamen anno Belschasaris primo, quo Danieli hæc visio objecta dicitur Vs. 1, primum horum regnum jam ad finem properaret; quia licet primum jam consisteret, tamen posteriora tria adhuc exstituri erant. Mais ces critiques se trompent en regardant Balthasar comme le dernier roi babylonien. Le premier empire, l'empire chaldéen, devait encore durer vingt-trois ou vingt-quatre ans, sous quatre rois. Cette durée explique très bien le temps futur du verbe. Le lion ailé n'était pas encore entièrement sorti des flots de l'Océan lorsque Daniel eut sa vision. Il est vrai, d'ailleurs, que l'emploi du futur est aussi motivé par l'adjonction du premier empire aux trois autres qui sont encore à venir et qui composent avec lui le grandiose tableau de la prophétie.

18. Et les saints du Très-Haut[r] recevront le royaume, et ils possèderont le royaume jusqu'à l'éternité, et jusqu'à l'éternité des éternités[s].

[r] *Les saints du Très-Haut*, c'est-à-dire ceux qui sont appelés à faire partie du royaume ou du peuple messianique, les disciples du Messie (Israélites ou Gentils convertis à la foi chrétienne). Ils recevront le royaume, parce qu'ils seront incorporés au Roi-Messie, au Fils de l'Homme, à l'Homme-Dieu, leur Roi et leur chef. Le mot *qaddišey* (קַדִּישֵׁי), signifie « les consacrés (à Dieu), les saints. » Le substantif *ḥělionin* (עֶלְיוֹנִין), littér. : des Très-Hauts (*Altissimorum*, *Excelsorum*), est un des noms divins, analogue au pluriel *'Elohîm*, qui se traduit par « le Très-Haut » (Voy. p. 302-306 et 382). Les LXX n'ont pas cherché à traduire ce pluriel ; et, dans le texte que nous analysons, ils ont traduit par ἅγιοι ὑψίστου (les saints du Très-Haut). Théodotion a traduit de la même manière. Saint Jérôme a suivi l'exemple de ses prédécesseurs, et a rendu cette expression par : *Sancti Dei altissimi*, ajoutant le mot *Dei*, parce que le génie de la langue latine et le sens du texte ne lui permettait pas de faire autrement. En effet, s'il avait traduit par *sancti altissimi*, l'expression eut été équivoque ; on aurait pu croire qu'il y avait là deux nominatifs pluriels. Dès qu'on ne voulait pas traduire le pluriel du texte (*Altissimorum*) à cause du sens polythéiste qu'il aurait pu avoir pour un grand nombre de lecteurs, il a fallu ajouter le mot *Dei* qui, étant évidemment un génitif singulier, montre que le mot suivant doit être pris aussi pour un génitif. Ainsi, Houbigant a eu tort de critiquer la Vulgate au sujet de l'addition du mot *Dei*. Dans ces traductions, on a cru devoir négliger l'intention dogmatique qui se trouve dans ce pluriel. On a agi de la même manière pour le mot hébreu *'Elohîm* אֱלֹהִים. Nous n'ignorons pas que l'on se contente de voir, dans ces noms pluriels, un *pluralis excellentiæ*, un *pluralis qui dicitur majestatis*. Mais nous croyons que ce pluriel (de majesté) est une invention de grammairiens aux abois, qui n'ont rien compris à la théologie primitive des Hébreux. Le pluriel *ḥělionin* s'explique comme le pluriel *'Elohîm*, et il implique une pluralité dans l'Unité de l'Essence infinie (Voy, p. 302 et ss.). En somme, et en faisant ressortir le dogme de l'unité de Dieu, on peut expliquer *ḥělionin*, par *Deus summus*, *Altissimus* (le Haut au superlatif). Cahen traduit ainsi : « les saints des dieux supérieurs. » Mais ce rabbin se met souvent peu en peine de comprendre ce qu'il lit et ce qu'il dit : il offre ainsi le triste spectacle d'un rabbin rationaliste qui trahit plutôt qu'il ne traduit le saint Livre. Lengerke traduit très bien ce verset : *Aber es werden die*

Heiligen des Höchsten (les saints du Très-Haut) *das Reich empfangen, und das Reich besitzen in Ewigkeit in alle Ewigkeit*

• Ces expressions indiquent un règne éternel. Elles peuvent se traduire littéralement : « jusqu'au siècle et au siècle des siècles (*usque in seculum et in seculum seculorum*). Dans quelques passages, le mot עָלַם (siècle), au singulier, indique le siècle présent, la durée de notre monde ou la durée du monde ; et il offre ce sens lorsqu'il est mis en opposition avec l'expression qui marque toujours l'éternité עָלַם עָלְמַיָּא, c'est-à dire « le siècle des siècles » par excellence, le siècle qui n'aura point de fin. Les rationalistes conviennent qu'il s'agit ici d'une perpétuité absolue (*Apoc.*, XXII, 5 : καὶ βασιλεύσουσιν εἰς τοὺς αἰῶναις τῶν ἀιώνιων). Cette durée éternelle du règne du Messie et des saints est opposée ici à la durée éphémère des quatre empires représentés par les quatre animaux.

Il n'est pas vrai que, d'après l'Ange, l'expression Fils d'homme, au lieu de désigner un Messie personnel, ne soit qu'un symbole du royaume ou du peuple messianique. — Le passage relatif au Fils d'homme (vs. 13) s'explique du Messie personnel que — tout le monde l'avoue — les Juifs attendaient. Ils avaient à cette époque uni, dans leur pensée, l'exaltation de leur nation à l'avènement d'un Fils de David, qu'ils considéraient comme devant être l'auteur de leur prospérité future. Du temps de la Captivité, cette espérance messianique se retrouve dans leurs saints Livres. Isaïe, Michée, Jérémie, Ezéchiel, sont les principaux prophètes qui associent un fils de David à leur description de l'avenir. Le royaume qu'ils ont en vue devait avoir un Roi, un Oint — tel est le sens du mot *Mašiaḥ* ou Messie. Aussi voyons-nous que, chez les enfants de Jacob, le commencement de l'ère messianique se confondait avec l'avènement du Messie : le royaume messianique commencera avec l'apparition personnelle du Roi-Messie sur la scène du monde. A l'époque où Daniel eut sa vision, les Juifs attendaient donc un Messie personnel. Dans le Fils d'homme de la vision qui reçoit l'empire du monde, Daniel n'eut donc pas de peine à comprendre qu'il avait devant lui le descendant de David, le futur fondateur du règne messianique. Aussi, l'Ange n'a-t-il pas besoin de donner des explications au sujet de ce Fils d'homme aux attributs divins. En apprenant que les bêtes désignent des royaumes, le Voyant a suffisamment compris que cet Homme-Dieu est le roi de la cinquième monarchie et le chef du royaume messianique. L'Ange se contente d'ajouter au tableau du couronnement du

Messie une révélation relative à son peuple : les saints du Très-Haut recevront le royaume, ou, en d'autres termes, l'Eglise messianique règnera avec son Roi, comme les Chaldéens et les autres peuples participaient au règne de leurs chefs.

Dans les grands événements prédits par Daniel, un chef a toujours été le promoteur, l'auteur principal de la crise, sauf en ce qui touche l'empire de la quatrième bête qui est sans nom, parce qu'elle implique une multitude de chefs. Mais même, dans ce cas, il reste toujours vrai que, dans les révolutions des empires, Dieu s'est servi d'un instrument sensible, d'un agent providentiel. Nabuchodonosor était du temps de Daniel le représentant du premier empire. Cyrus, Alexandre, Pompée, César, Auguste, avaient été désignés pour être les instruments du Tout-Puissant dans l'établissement du nouvel état de choses qu'il avait fait annoncer par ses prophètes. L'agent de l'Eternel, dans le triomphe du cinquième empire était le Fils d'homme. C'est ainsi que l'ont compris les Juifs ; ils ont toujours attendu un individu, un Messie. Ils savaient très bien qu'il n'y a pas de royaume messianique sans un Roi-Messie.

L'Ange se contente donc de mettre en relief le triomphe du peuple des saints ; il juxtapose l'exaltation de ce peuple à celle du Fils d'homme. Mais il n'efface pas ce qui a été dit du Messie. L'interprète céleste parle au sujet des saints comme il parle des autres peuples : le roi Nabuchodonosor régnant, le royaume est donné aux Chaldéens ; Cyrus règne, c'est le règne des Perses ou des Mèdes et des Perses ; le règne d'Alexandre est le règne des Grecs. De la même manière le règne est donné aux saints du Très-Haut, lorsqu'il est donné au Christ, qui est leur Roi. Le texte, en effet, ne considère pas les royaumes sans les rois qui président à leur destinées. C'est ce que l'Ange fait ressortir en disant que les quatre animaux sont des royaumes : c'est dire qu'ils ne symbolisent pas seulement des chefs d'empires, mais aussi des empires. En mentionnant expressément le peuple des saints, l'Ange veut qu'on sache bien que la prophétie messianique ne se rapporte pas seulement à la personne du Messie, et qu'elle a aussi en vue le peuple messianique qui triomphera avec lui. Mais ce peuple n'est pas plus considéré sans son roi que les autres royaumes sans leurs chefs.

Néanmoins Aben-Esra, Paulus, Wegscheider, Hofmann, Hitzig, Herzfeld, Kuenen et d'autres critiques veulent que le Fils d'homme ne soit qu'un symbole du peuple des saints. Voici leur thèse exposée par Kuenen (*Hist. crit.* II, p. 537) : « L'expression :

« *le Fils de l'homme* » (vs. 13, 14), répond évidemment à l'expression qu'on trouve aux vss. 18, 27 : *le peuple des Saints du Souverain* (Israël). Seulement on se demande si « le Fils de l'Homme » est Israël dans son ensemble, ou bien le Messie d'Israël représentant la nation. MM. Hitzig, Hofmann et d'autres se déclarent pour la première alternative ; le Fils de l'Homme, selon eux, se trouve sur le même rang que les quatre animaux ; ce n'est pas un personnage particulier, c'est le symbole d'une monarchie ou d'un peuple. » La même note est donnée par quelques rationalistes qui se sont attribué la tâche de vulgariser en France « les admirables recherches de l'érudition allemande et hollandaise. » Dans *l'Encyclopédie* (protest.) *des sciences religieuses*, p. 588, Maurice Vernes s'exprime ainsi : « L'homme était le symbole du royaume messianique (ou juif), exactement comme le lion, l'ours, la panthère et l'animal aux dents de fer symbolisent les empires babylonien, mède, perse et grec (*sic*). La suite de ce morceau donne l'explication de la vision à deux reprises, dans les termes les plus catégoriques, et il y est déclaré solennellement que ce dernier personnnage représente le peuple des saints (Voy. vss. 18, 22 et 27). » Colani nous dit, à son tour : « D'après la plupart des exégètes, ce personnage doit être le Messie. Pourquoi donc ? La symétrie de la vision exige nécessairement que ce soit un empire, celui des Juifs, qui doit remplacer les quatre autres, s'étendre sur tous peuples et n'avoir pas de fin » (*Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps*, p. 19).

Ces exégètes nous objectent donc cet enthymème : « Le Fils de l'Homme se trouve sur le même rang que les autres animaux ; donc, « ce n'est pas un personnage particulier. » Mais il se trouve que l'antécédent est faux. Le Fils d'homme est, en effet, représenté à part. C'est une théophanie qui n'est pas expliquée comme formant un royaume (13, 14). Le texte est trop respectueux du Fils d'homme pour le mettre sur le même rang que les quatre animaux, » et pour ne faire de lui que « le symbole » d'une monarchie ou d'un peuple. C'est pourquoi, après avoir décrit la vision des quatre animaux, Daniel passe à un autre ordre de faits : il contemple l'Eternel sur ses « trônes » et il assiste au couronnement, à l'intronisation du Fils d'homme. Puis il demande l'explication de ce qu'il a vu, insistant surtout sur la quatrième bête aux dix cornes et à la petite corne qui faisait la guerre aux saints (vs. 19, 21). Aussi l'Ange ne s'attarde-t-il pas à expliquer les versets 13, 14, qui sont très clairs par eux-mêmes, surtout pour un Israëlite qui soupire après l'avènement du Messie;

mais il complète l'enseignement de la vision, en mentionnant le peuples des saints, qui n'y était pas expressément représenté, et en disant que la royauté sera donnée à ce peuple (vs. 27), comme les royautés terrestres furent données aux Chaldéens et autres peuples conquérants, qui partagèrent la domination avec leurs chefs. Il indique « la symétrie de la vision » en attestant en particulier, que l'empire des saints viendra après les quatre autres empires. Ainsi, il n'est pas vrai que le Fils d'homme soit présenté comme le simple symbole de l'empire des saints.

Il n'est pas vrai non plus que la suite de l'explication de la vision « déclare que ce personnage est le peuple des saints. » Au ch. II, par exemple, Daniel explique la vision de la statue en disant à Nabuchodonosor : « Tu es la tête d'or; » et au ch. VIII, un ange dit à Daniel : « Le bouc est le roi des Grecs » (vs 21). Mais ici l'Ange ne dit pas : « Le Fils d'homme est le royaume des saints. » Les rationalistes ne sont donc pas autorisés à soutenir que « le personnage à figure humaine qui paraît dans la vision est *remplacé*, dans l'explication, par le peuple des saints ; que l'Ange *substitue* le peuple au Fils d'homme, ou que ce Fils « n'est que la personnification d'Israël. » Rien ne permet, en effet, de supposer que « l'auteur » explique ce qu'il entend par le *Ke-Bar 'enaš*, lorsqu'il dit que « le royaume et la domination seront données aux saints du Très-Haut. » Il n'y a pas là une substitution du peuple au Messie. Les adversaires ne sauraient montrer que l'Ange assure ici que le *Ke-Bar 'enaš* n'est que « le peuple. » L'interpréte de la vision ne revient pas sur le tableau qui représente ce personnage, parce que ce qu'il exprime est, par lui-même, très clair pour tous ceux qui étaient alors dans l'atten te du Messie. Mais, comme le Fils de David y est représenté entré dans sa gloire, l'Ange tient à apprendre à Daniel que la domination n'en sera pas moins donnée au peuple des saints : ce peuple aura aussi le royaume et le règne. Keil observe donc très justement que l'Ange ne fait pas la déclaration, relative au royaume donné aux saints. sous forme d'une interprétation de la vision du Fils d'homme : cet Ange dit, en effet, seulement que, après la destruction de la petite corne, le royaume et la domination seront donnés au peuple des saints, et il précise ce point, parce qu'il vient de parler de la guerre que cette corne devait faire aux saints, et que Daniel était très préoccupé au sujet de cette persécution. Remarquons de plus que, dans l'explication de la vision, il n'y avait aucune nécessité de revenir sur le couronnement glorieux du Messie, puisque aux ver-

sets 13 et 14, les traits de ce personnage sont nettement définis. Il n'y a donc aucun motif de supposer une substitution du peuple des saints au Fils d'homme. Sans doute, ce peuple peut être regardé comme uni au Fils d'homme et participant avec lui au règne messianique. Mais en dehors du peuple des saints, il y a le Messie, dont l'onction se répand sur ce peuple et en fait un peuple messianique ou chrétien (Messie = Christ = Oint). Mais le Messie n'en est pas moins distinct, comme un Roi est distinct du peuple qui règne avec lui sur d'autres peuples (1).

(1) L'opinion d'Hofmann et d'Hitzig, qui considèrent les versets **18, 22, 27**, comme une explication complète de la vision, est très bien réfutée par Auberlen dans les lignes suivantes : « Il faut remarquer, cependant, que les explications jointes aux visions n'ont jamais le but d'en donner le sens complet; elles ne sont destinées qu'à mettre en lumière certains points d'un usage plus immédiat et plus prochain; elles ne prétendent point nous épargner les recherches sur la prophétie (I Pier., I, **11**), et ne veulent que nous mettre sur la voie. On s'accorde à reconnaître qu'il en est ainsi, par exemple, de l'explication donnée II, **41-43**, et qu'elle n'indique pas, ni ne prétend indiquer, tout ce que signifie l'image du fer et de l'argile. Or, dans le passage qui nous occupe, il s'agissait avant tout de rassurer Daniel sur le destin de son peuple, dont il était si fort inquiet. Voilà pourquoi c'est au peuple que l'Ange fait ici l'application de la vision. D'ailleurs, à supposer qu'on crût devoir s'en tenir uniquement à l'explication que donne l'ange, on n'en serait pas moins obligé d'appliquer la vision au Messie aussi bien qu'au peuple; il n'y a pas de royaume sans roi, et l'un suppose l'autre. C'est ainsi qu'en parlant de la première monarchie Daniel disait à Nébucadnetzar (II, **38**) ; « C'est *toi* qui es la tête d'or. » Mais c'est précisément ce dernier passage qui nous conduit, par analogie, à préférer la seconde explication du Fils de l'Homme. C'est le roi qui est le représentant du royaume et du peuple, ce n'est pas le peuple qui est le représentant du roi. C'est la tête qui représente le corps. Ceci s'applique tout spécialement au Messie, et c'est pourquoi Jésus-Christ s'est appliqué à lui-même l'expression de Fils de l'Homme. En outre, il y a dans le texte même deux circonstances qui empêchent absolument d'admettre l'explication de Hofmann et de Hitzig. La première, c'est que le Fils de l'Homme apparaît revêtu d'un éclat céleste et comme un être supérieur à la terre, car c'est là le sens de ces mots : « Venant sur les nuées du ciel. » (Comp. Ps. CIV, **3**; Esa. XIX, **1**; Nah. I, **3**, et Math. XXIV, **30**; Marc XIV, **62**; Apoc. I, **7** : qui reproduisent textuellement les expressions de Daniel). La seconde, c'est qu'au verset **21** nous voyons apparaître les saints eux-même ; or, s'ils figurent une fois en personne, ils ne peuvent être dans la même vision représentés encore par le Fils de l'homme. Il faut donc entendre par ce Fils de l'Homme le Messie

Ce qui est dit du Messie, au sujet du règne et de la domination, a pu donc très bien être dit aussi des saints (vs. 18, 22, 27), sans qu'on puisse conclure de cette circonstance que, par le Fils d'homme, il faille « entendre le peuple d'Israël. » Le but de l'Ange est de rassurer Daniel et de lui faire comprendre que, après la destruction de la petite corne, le règne et le pouvoir seront donnés au peuple des saints. En mentionnant (vs. 25) les mauvais traitements que la petite corne fera subir au peuple des saints, l'Ange veut attester que les saints participeront au règne du Fils d'homme sur le monde. Mais cette attribution du règne aux saints n'exclut pas celle du Messie qui est leur chef et leur Roi. C'est ainsi que Nabuchodonosor, Cyrus et Alexandre, qui avaient maintenu ou obtenu la domination des Chaldéens, des Perses et des Grecs sur les peuples qui leur étaient donnés, n'en étaient pas moins des individus, des chefs et des rois.

Les critiques susmentionnés cherchent, d'ailleurs, vainement dans l'analogie un appui à leur système. Ils disent que l'analyse suffit pour démontrer que le *ke Bar 'enaš* est la symbolisation d'un peuple ou plutôt d'un royaume : « les quatre bêtes représentent indubitablement des royaumes, et, dès lors, il est naturel de supposer que la cinquième figure, celle du Fils de l'Homme, ne représente pas un individu, mais une nation. » Mais ils renversent eux-mêmes leur conclusion ; car, si, comme ils le veulent, le Fils de l'Homme n'est que la personnification d'Israël exactement comme les quatre animaux de la vision sont les personnifications des quatre empires, il suit de la comparaison que le Fils d'homme représente aussi un Roi, un chef d'empire. En effet, les trois premières bêtes représentent chacune un individu, le chef du royaume figuré par les bêtes. La « tête d'or » personnifie Nabuchodonosor, c'est-à-dire un être individuel, et symbolise en même temps un royaume ; l'ours et le bélier sont les emblèmes de Cyrus, vainqueur d'Astyage, et aussi de la domination perse; le léopard et le bouc représentent Alexandre et l'empire grec. En un mot, les trois animaux, du ch. II, représentent des rois qui règnent avec leur peuple. La quatrième bête symbolyse aussi des chefs, des capitaines qui établissent en Asie la domination du peuple romain. En regardant le *Bar-'enaš* de la vision comme un symbole du royaume des saints, il faut donc voir en lui un individu, chef, roi de ce peuple. L'analogie est donc toute

d'abord, puis, en seconde ligne seulement et comme étant en lui et un avec lui le peuple du Messie (Comp. Gal. III, 16, 28; 1 Cor. XII, 12). » *Le Prophète Daniel*, p. 58.

en faveur de l'interprétation qui tient le Fils d'homme de la vision pour une représentation du Messie. Il n'est pas vrai que nous soyons autorisés à regarder le peuple des saints, mentionné au verset 27, comme un peuple sans un roi. Le Fils d'homme considéré comme un symbole signifierait toujours un roi et son peuple.

L'erreur commise dans l'argument des rationalistes provient de ce qu'ils méconnaissent, dans Daniel, la notion messianique qui règne dans son livre. On oublie que, d'après l'idée fondamentale de tous les prophètes, le salut futur ne devait être accordé à Israël que par la médiation du Messie ; que le règne n'appartiendrait pas au peuple en temps que peuple, mais au peuple en tant qu'uni à son chef, à son roi. Le voyant ne pouvait donc se méprendre ni sur la vision du Fils d'homme, ni sur la pensée exprimée par l'Ange relativement au règne des saints. Il ne se serait pas trouvé un Juif, au temps de la Captivité. qui aurait pu avoir des doutes à ce sujet. Les saints devaient recevoir le règne en s'unissant au Messie et en devenant membres de son corps. Cfr. Ephés., V, 23 : « Le Christ est le chef de l'Eglise ; » 30 : « Nous sommes les membres de son corps. »

Nous ne saurions, du reste, être étonnés que l'apothéose du Fils de l'Homme, indiquée aux versets 13 et 14, n'ait pas eu l'heur de plaire à Reuss. Mais nous pourrons constater qu'il ne parvient pas à démontrer que l'Ange de la vision, attribuant aussi le royaume au peuple des saints, exclut par là même la royauté du Messie. « L'opinion traditionnelle, dit-il, est qu'en nommant quelqu'un qui ressemble à un homme (littér. : *à un fils d'homme*), l'auteur a voulu désigner le Messie personnel, le Christ, et c'est de ce passage qu'on dérive communément l'expression : *le* Fils de l'Homme, par laquelle Jésus se désigne lui-même. Le fait est que les Juifs n'ont pas adopté cette formule pour désigner le Messie attendu, et pour ce qui est de l'intention de l'auteur, il faut remarquer que, dans l'explication qui suit, il n'est pas question du Messie ; la royauté est donnée *aux saints*, vs. 18, 22 *au peuple* des saints, v. 27. A ce point de vue, on comprend très bien comment ce personnage (collectif, symbolique) reçoit l'empire des mains du *juge*, en récompense de sa fidélité, et finit par devenir le maître du monde. Les autres empires étaient comparés à des *monstres* sortis de la mer (de l'abîme), vs. 3, tandis que l'empire des saints, qui est d'origne céleste (venant des nuées, vs. 13), est comparé à un *homme*. La désignation du peuple de Dieu comme l'*Oint* du Seigneur est familière

au langage religieux du temps (Ps. LXXXIV, 10; LXXXIX, 39, etc.) et n'implique pas nécessairement la notion d'une individualité (p. 256). »

Ce qui porte le critique rationaliste à s'éloigner de « l'opinion traditionnelle, » c'est donc, d'abord, que « les Juifs » n'ont pas adopté la formule de « Fils d'homme pour désigner le Messie attendu. » Mais cela prouve-t-il qu'ils n'ont pas reconnu que cette expression désignait, dans le passage de Daniel, le Messie personnel, le Roi-Messie, selon l'expression, plus fréquente dans les Targums et dans les écrits des rabbins? En aucune façon. A cette expression, dont ils n'ont pas fait usage — beaucoup d'autres épithètes du Messie sont dans le même cas — ils ont préféré une dénomination qui se rattachait au même passage de Daniel, et ils ont désigné ce Messie-Roi, venant sur les nuages et escorté par les anges, par le titre de *ḥanani* qui indique la puissance céleste qui domine dans les nuées du ciel et qui produit, par l'exécution de ses lois, les éclairs et la foudre. Il n'en est donc pas moins vrai que les Juifs ont reconnu que le Fils d'homme représentait le Messie. Reuss dit ensuite que la royauté est donnée au peuple des saints, et il se hâte de conclure — ce qui est précisément à prouver — que le Fils d'homme « est un personnage collectif, symbolique. » Puis, il suppose encore que le personnage collectif « reçoit l'empire des mains du *juge*, » à l'exclusion du Fils d'homme qui était venu sur les nuées du ciel et qui avait déjà reçu la domination et le règne (vs. 14), et, par conséquent, le pouvoir de juger. C'est encore là une affirmation du critique contraire au texte. Reprenant ensuite, à son compte, l'argument tiré de l'analogie, il veut que, comme les quatre empires sont comparés à des monstres, l'empire des saints ne soit que comparé à un homme, de sorte que les animaux et l'homme ne soient que des symboles d'empires. Mais il réfute lui-même ce sophisme en traduisant ainsi le verset 17 : « Ces quatre bêtes sont quatre rois qui s'élèveront de terre, » et en mettant en note : « Fondateurs de dynasties ou d'empires. » Ainsi, même d'après Reuss, en suivant la comparaison sur laquelle il se fonde, le Fils d'homme serait le fondateur, le chef du royaume ou du peuple des saints. D'un autre côté, en admettant que « le peuple de Dieu » ait été appelé « *Oint* du Seigneur, » il ne suit aucunement qu'il n'y a pas eu un Messie, un fondateur personnel du royaume des saints. L'établissement de ce royaume implique, au contraire, « une individualité. » Le Messie est la cause du peuple messianique, et l'effet ne saurait subister sans la cause.

Tout en se méprenant sur la composition du royaume messianique dans lequel il fait régner « tous les Juifs avec le Messie, » Lengerke a mieux compris que Reuss la pensée de l'Ange, qui attribue le règne et la domination au peuple des saints. Ils le recevront, dit-il, à savoir par le Messie, auquel Dieu l'a donné » (*Sie werden es empfangen*, nämlich durch den Messias, dem Gott es übergeben hat, vs. 14 — p. 345). Nous savons, en effet, qu'après les déboires et les épreuves, le peuple des saints recueillera le fruit de ses souffrances et qu'il sera associé à la gloire du Fils de l'Homme.

Les saints du Très-Haut mentionnés dans ce passage ne sont ni les Juifs, ni les Anges, mais le peuple messianique ou chrétien. — Les saints du Très-Haut ou, plus brièvement, « les saints » (vs. 21), ne sont ni les Juifs (Maurer, Lengerke, Hitzig), ni les convertis d'Israël au Millénium (Hofmann), mais les membres de l'Alliance procurée par le Fils de l'Homme ou le Messie (ch. IX, 27). Le peuple des saints doit être l'Eglise, royaume de Dieu, composée des Israélites et des Gentils qui auront reconnu le Messie. Les rabbins qui ont supposé que cette expression désigne le peuple israélitique, n'ont pas tenu compte des prophéties qui font entrer dans le royaume messianique les convertis des nations. Non seulement ce royaume n'appartiendra pas exclusivement aux Juifs, mais il n'y entrera que la portion sainte de ce peuple. Dans l'Ancien-Testament, Dieu avait voulu que les Hébreux formassent une nation sainte (גוֹי קָדוֹשׁ), selon qu'il est dit dans l'Exode (XVI, 6), une nation dont les membres devaient s'éloigner des coutumes païennes et adorer le vrai Dieu. Mais ils n'avaient été élus par Jéhovah, qu'afin de former un peuple de saints, capable de recevoir ses révélations et de se préparer à voir s'établir, dans son sein, le royaume messianique, dont l'ancienne théocratie n'était que l'ombre et la figure. Il ne peut donc être question ici que des Juifs qui auront compris leur rôle comme membres de la nation destinée à préparer l'avènement de ce royaume et à y entrer. Les Juifs n'étaient pas seulement appelés à persévérer dans le culte de Jéhovah ; ils devaient aussi former le noyau du peuple messianique ou du « peuple des saints du Très-Haut. »

Il est bien évident, d'ailleurs, que « les saints du Très-Haut, » visés par le texte, ne sont pas les Anges. Houbigant, qui a versé dans les chimères de l'exégèse fantaisiste, au sujet de l'application de cette prophétie de Daniel à Antiochus Epiphane, a néanmoins compris que tout ce qui est dit ici des « saints, » qu'il

appelle « sublimes, » n'est pas applicable aux Juifs, et il suppose que les saints dont parle la prophétie sont les Anges. Il prétend le prouver : 1° par un passage du chapitre IV où il est dit qu'un « Saint » descendit du ciel, et que, d'après lui, ce « Saint » était un Ange (Mais de ce que le « Saint » du chapitre IV aurait été un Ange, s'ensuivrait-il que les « saints » du chapitre VII sont des Anges? N'y a-t-il pas, dans la description des « saints » de ce dernier chapitre, des traits qui ne peuvent convenir aux Anges? Houbigant ne s'est pas même posé ces questions) : 2° il prend le mot *ḥëliónîn* pour un adjectif, et il traduit *qaddîšey ḥëliónîn* par *sancti sublimes* ; ce qui est contraire à la grammaire : les deux mots sont en état construit et de régime, et le rapport dit génitif y est parfaitement indiqué ; il faut nécessairement traduire : *sancti Sublimium*, *šancti Altissimorum*, *Excelsorum*. D'ailleurs, même en prenant le subst. *ḥëliónîn* pour un adjectif, ce passage devrait se traduire par le peuple des Saints Très-Hauts (*populus Sanctorum Sublimium*) — expression équivalente à la formule *'Elahîn qaddišin* (voy. p. 433 et 382) — c'est-à-dire « le peuple adorateur des Faces ou Personnes divines ou du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Mais rien ne motive la paraphrase du P. Houbigant : *Sancti qui sunt in sublimibus*, c'est-à-dire « les saints qui habitent les lieux très hauts, » les Anges ; 3° il ajoute que le mot *ḥëlionin*, qui est un pluriel, ne peut convenir à Dieu (Mais il aurait pu ne pas oublier que le mot hébreu *'Elohim* est aussi un pluriel qui se prend pour un singulier, et que lui-même traduit par *Deus* ; il devait savoir aussi qu'il en est de même du mot *'Adonaï* qui est regardé comme un pluriel et qui, néanmoins, s'applique à Dieu et se traduit par *Dominus*) ; 4° enfin, comprenant que cette dénomination (saints sublimes ou qui habitent dans les cieux) ne peut convenir aux Juifs qui vivaient sur la terre au temps d'Antiochus, Houbigant en a conclu qu'il s'agissait des Anges, parce qu'il n'a pas pensé qu'il y eut un milieu entre les Juifs du second siècle avant notre ère et les Anges. Mais il aurait dû prouver d'abord que la prophétie du VIIe chapitre se rapportait à la persécution du petit roi de Syrie contre les Juifs. C'est ce qui n'a été fait ni par lui, ni par personne.

D'autres impossibilités ressortent, d'ailleurs, de la thèse d'Houbigant. La petite corne (vs. 21) fait la guerre aux saints et elle avait l'avantage sur eux (Vulg. *prævalebat eis ;* Houbigant : *superabat eos*). Il suivrait de là qu'Antiochus aurait prévalu sur les Anges et qu'il faisait la guerre aux Anges. Le même critique

traduit ainsi le verset 25 : *Ille adversus Altissimum sermones eloquetur, et machinabitur dolum contra sanctos qui sunt in sublimibus.* Ne disons rien de la construction de l'hébreu qui s'oppose à cette traduction (on doit nécessairement traduire : contra sanctos *Sublimium*). Contentons-nous de faire remarquer qu'on ne peut faire dire à notre texte qu'Antiochus a usé d'artifice pour tromper les Anges, qui habitent les lieux très hauts, c'est-à-dire les cieux. D'un autre côté, si on traduit comme la Vulgate (*conteret*), on reconnaîtra qu'il serait très peu raisonnable de supposer qu'Antiochus devait briser les Anges. On a beau dire qu'il s'agit des Anges qui aidèrent les Machabées et qui ont quelque fois apparu à ces guerriers. Au fond, il ne pourrait être question que des Juifs qui auraient été brisés par Antiochus, et alors ce seraient eux que Daniel aurait désignés par l'expression « saints du Très-Haut. » C'est bien, sans doute, ce qu'a compris Houbigant, et c'est pourquoi il en vient à admettre que « le peuple des saints sublimes » mentionné au verset 27 est le peuple juif soumis aux Anges. Mais jamais on n'a vu que le peuple juif fut le peuple des Anges. Les Anges sont considérés, dans toute la Bible, comme les serviteurs et les ministres du Très-Haut, mais jamais on n'y voit que Dieu leur promette la puissance de régner sur le monde. Ils environnent le trône du souverain Juge ; mais nulle part, il n'est dit que Dieu a donné l'empire de tout ce qui est sous le ciel au « peuple des Anges ou au peuple juif soumis aux Anges : » En reconnaissant que le Messie, l'Homme-Dieu, apparaît dans les visions du VIIe chapitre, Houbigant aurait pu voir que le Messie y est mis en rapport avec ceux qui doivent composer son royaume, c'est-à-dire avec l'Eglise du Nouveau-Testament ou de la Nouvelle Alliance.

Divers rationalistes ont, du reste, vainement essayé d'appliquer l'expression « saints du Très-Haut » aux Juifs de l'époque machabéenne. Lengerke reconnaît très bien qu'il ne s'agit pas ici d'Anges, mais d'hommes (*nicht Engel, sondern menschen*), et il renvoie aux versets 21, 25, 27. Mais il prétend que ces saints sont le peuple juif, et la raison qu'il en donne c'est que l'auteur du livre s'imagine que les méchants et les apostats succomberont dans la persécution qui précèdera la venue du Messie ; et l'auteur du livre s'est imaginé cela parce qu'il plaît à Lengerke de se l'imaginer. La seule preuve qu'il donne de son dire consiste dans un simple renvoi au chapitre VIII, vss. 10 et 19. C'est donc toujours la même manie de vouloir prouver une hypothèse par une autre hypothèse qui est elle-même en question, et qui est,

d'ailleurs, reconnue comme fausse de tous points. C'est, en effet, contrairement au texte du livre que l'on prétend identifier la corne du chapitre VII (4ᵉ empire) avec celle du chapire VIII (3ᵉ empire). Il est vrai que Lengerke nous apprend que, dans l'Exode (XIX, 5, 6), Jéhovah dit que les Juifs qui lui obéiront seront un « peuple saint, » et que ce qui n'avait été qu'un idéal devait, d'après Isaïe (ch. IV, 3), devenir une réalité au temps messianique. Or, dans le chapitre VII, le peuple que Daniel a en vue est bien le peuple messianique. Seulement — et c'est ici un point capital — il faudrait prouver que le peuple messianique dont il est parlé au chapitre VII s'est produit au temps d'Antiochus, ou a dû, d'après l'auteur du livre de Daniel, se produire à cette époque, et c'est précisément ce que l'on ne prouve pas. Sans doute, les Juifs, qui étaient de vrais adorateurs de Jéhovah, de rigides observateurs de sa loi, formaient, à cette époque, un peuple saint ; et il y a eu, depuis Moïse jusqu'à Jésus-Christ, un groupe de Juifs qui ont pu former un peuple saint ou mériter ce titre de « peuple saint » qui leur est donné dans le Deutéronome (VII, 6 ; XIV, 21). Mais il faut prouver que, dans la pensée de l'auteur du livre de Daniel, « la nation sainte, » dont il est ici question, le peuple messianique, devait exister au temps des Machabées ; il faudrait prouver que, d'après Daniel, le règne messianique coïnciderait avec les victoires des Machabées et qu'il succèderait immédiatement à la persécution d'Antiochus. Or, c'est ce qu'on n'a jamais prouvé. Nulle part Daniel n'unit l'apparition messianique du chapitre VII avec le triomphe des Machabées.

19. Alors j'eus le désir d'apprendre le vrai sur la quatrième bête[t], qui était différente[u] de toutes les autres[v] ; extraordinairement terrible : ses dents de fer et ses ongles d'airain[x] ; dévorant et mettant en pièces ; et foulant le reste avec ses pieds.

[t] *Je désirai* (*żebît*, prem. pers. sing. *pael* de צְבָא (voluit) *pour le vrai, le certain* (*leyażżîba'*, comme au verset 16). Trois manuscrits d'Erfurt et quelques anciennes éditions offrent *leyażżaba'*, infinitif *pael* de יְצַב, chercher la vérité, subtilius quærere, accurate investigare (Vulgate : *Volui diligenter discere*). Daniel se préoccupe surtout de la quatrième bête. L'Ange a donné une explication générale de la partie de la vision qui a trait à quatre

grands empires terrestres et à l'empire céleste ou messianique qui se rattache à l'Homme-Dieu. Daniel avait pu comprendre que le premier royaume était celui des Chaldéens (II, 38); il ne se préoccupe pas en ce moment du second et du troisième royaume : ce qui les concerne sera éclairci dans les visions des chapitres VIII et XI. Mais le quatrième royaume représenté par la quatrième bête, terrible, formidable, est l'objet spécial des questions de Daniel. Il est aussi très désireux de savoir, ce que c'est que la petite corne qui blasphème, et qui fait la guerre aux saints du Très-Haut. C'est pourquoi les versets 19-27 donnent une explication de la quatrième bête et du règne des saints. Du reste, la vision continue sous les yeux de Daniel qui expose à l'Ange ce qu'il voit, en insistant sur quelques points qu'il n'a pas encore mentionnés. — [u] *Différente* (partic. *peal* de שְׁנָא, il a changé). — [v] *D'elles toutes*, c'est-à-dire des trois autres bêtes. La ponctuation de כָּלְהֵין est celle du *qeri* כָּלְהֵן. Mais l'emploi du masculin est motivé par la pensée du Voyant qui se porte sur les rois représentants des royaumes. — [x] *Ses ongles* (étaient) *d'airain ;* c'est là un trait nouveau ajouté à ce qui a été rapporté au vs. 7. La Vulgate : *Dentes et ungues ejus ferrei* (ses dents et ses ongles étaient de fer).

20. Et sur les dix cornes qui (étaient) à sa tête, et (sur) une autre (corne) qui surgit; et trois (cornes) tombèrent [y] devant elle [z]; et cette corne! et elle avait des yeux [a]; et une bouche qui disait des énormités; et son aspect [b] (était) plus grand [c] que (celui) de ses compagnes [d].

[y] *Tombèrent, nefalû*, que le *qeri* remplace inutilement par le fémin, *nefalah*, car pour le Voyant, le sujet de ce verbe est les dix rois figurés par les cornes. — [z] *De devant elle : min qadamah.* — [a] *Et des yeux* (étaient) *à elle.* — [b] *Son aspect, ḥēzvah* (son apparence, sa forme, sa visibilité; comme *ḥazoṭ*, species, forma). Ailleurs, le mot *ḥēzēv* signifie « vision, » dans un sens actif. — [c] *Plus grand que* (רַב מִן). C'est encore une nouvelle remarque qui caractérise la corne qui était d'abord plus petite (vs. 8), et qui devint ensuite plus grande que les autres. On a pu demander à ceux qui croient que cette petite corne du VII[e] chapitre représente Antiochus, comment cet agrandissement convient à ce prince. Il n'agrandit pas son royaume et sa domi-

nation momentanée sur l'Egypte lui fut plus funeste que profitable. Il ne fut certainement jamais plus puissant que Séleucus Nicator, le fondateur du royaume de Syrie, ou qu'Antiochus le Grand, père d'Epiphane lui-même, auquel les Romains avaient retranché une grande étendue de pays. Pour expliquer l'épithète de « plus grand » que les autres, il ne suffit pas de dire qu'Antiochus « fit éclater contre les Juifs sa haine et sa puissance plus qu'aucun de ses prédécesseurs. » Il était déjà bien diminué ce roi qui, enserré dans le fameux cercle de Popilius, avait dû se soumettre à l'ordre qui lui était signifié en ces termes : « Avant de sortir de là, tu laisseras l'Egypte tranquille et tu donneras satisfaction au peuple romain. « Stuart essaye d'expliquer le tout en disant que *rab* (grand) signifie ici *stout* (fort), *i. e. haughty, swaggering* (hautain, fanfaron), et que l'agrandissement n'a pas trait à l'extension du royaume, mais à l'accroissement de son influence personnelle qui lui permit d'écarter ses compétiteurs au trône, et parce qu'il devint plus formidable pour les Juifs qui ne l'avaient été ses prédécesseurs. Lengerke avait déjà supposé que *rab* n'a pas trait à la puissance politique du royaume de Syrie, mais à la personne d'Antiochus qui « fut plus grand, c'est-à-dire plus redoutable pour les Juifs, que ne l'avaient été les autres rois de Syrie » *Welcher grösser d. i. furchtbarer für die Juden war, als die übrigen syr. Könige*). Ainsi voilà une puissance qui grandit sans grandir, et le mot *rab* (grand) signifie « formidable. » Il est évident que ce changement de signification n'a lieu que pour les besoins de la cause rationaliste. Nous aurions plutôt supposé que le mot *rab* aurait pu avoir trait aux faibles commencements d'Epiphane qui, du reste, ne renversa pas trois rois. Mais en admettant que ce détail typique put se rapporter à Antiochus tout aussi bien qu'au persécuteur du quatrième empire, nous ne serions pas pour cela forcés de reconnaître que la vision du ch. VII s'arrête au roi de Syrie. Il ne manque pas de puissances, d'abord petites (de petites cornes) qui ont grandi. Vespasien, par exemple, qui commença le siège de Jérusalem comme lieutenant de Néron et qui parvint bientôt après à l'empire en écartant trois empereurs. D'un autre côté, il eut été bon de se demander comment il aurait pu se faire que sept cornes (les compagnes de la petite corne) restassent encore « dans la tête » de la quatrième bête. Les prédécesseurs d'Antiochus étaient morts. Les cornes qui les représenteraient auraient dû tomber successivement, de sorte qu'il n'en serait resté que trois, lesquelles seraient tombées

devant Antiochus. Mais il n'en est pas ainsi. D'après le texte, les dix cornes exitent simultanément; la onzième surgit et croît au milieu d'elles, et elle n'en abat que trois. Les autres continuent d'exister. Comment veut-on que cette description s'accorde avec l'histoire d'Antiochus Epiphane? — [d] *Ses compagnes, ḥabraṭah,* fémin. plur. avec suffixe sing. qui se rapporte à la corne.

21. Je regardais[e] : et cette corne faisait la guerre aux saints[f] ; et elle l'emportait sur eux.

[e] *J'étais regardant,* je continuais de regarder. — [f] *Faisant la guerre avec les saints.* Le mot *qaddîšîn* est dépourvu d'article, quoiqu'il soit employé pour désigner les saints mentionnés ci-dessus. Keil observe justement que cet usage est propre au style élevé et solennel. On pourrait peut-être dire aussi que ce substantif sans article est pris ici pour le nom propre d'un groupe d'individus suffisamment spécifié. Daniel mentionne ici un fait qui l'émeut, le frappe vivement, et dont il n'avait pas parlé aux versets 7 et 8, parce que, sans doute, il ne s'est produit que plus tard dans la vision; il voit le combat de la corne avec (עִם) les saints, et il est étonné qu'elle ait l'avantage sur eux. C'est un spectacle qui préoccupait et troublait le prophète. Il reproduit ici le tableau plus complet relatif à la quatrième bête et à sa petite corne, parce que ce tableau persiste sous ses yeux et que la corne lui apparaît dans ses transformations successives, d'abord petite, puis grandissant et abattant trois cornes, et enfin persécutant les saints. Daniel la voit « faisant la guerre » et « prévalant. » Les deux participes indiquent la continuation de l'action. Le Voyant passe ici de l'image à la chose signifiée : la vision lui offre l'image de celui qui personnifie la persécution contre les saints. Il faut rapprocher ce récit de celui de saint Jean (*Apoc.* XI, 7; XIII, 7), dans lequel l'apôtre décrit le combat de la bête contre les deux témoins et contre les saints. Nous devons aussi reporter notre pensée sur le chapitre XIX (9) de l'Apocalypse où nous voyons le combat de la bête avec le Messie. L'auteur de cette Révélation a sans doute en vue le même personnage. Il est vrai qu'on ne peut pas le prouver par l'identité des expressions. La description pourrait, en effet, être la même et les personnages très différents. Mais la tradition a toujours maintenu la thèse d'après laquelle la petite corne représente un antechrist, un persécuteur de l'Eglise mes-

sianique, qui surgira du milieu des puissances (les dix cornes) sorties du quatrième empire ou de l'empire romain. Cet enseignement est fondé sur le texte même du livre de Daniel.

22. Jusqu'à ce que l'Ancien des jours[g] vint; et le jugement[h] fut donné aux saints du Très-Haut; et le temps arriva[i]; et les saints possédèrent[j] le règne.

[g] *L'Eternel,* mentionné vs. 8. Son intervention met fin à la persécution. Daniel se contente d'indiquer ici la substance du récit contenu dans les versets 9, 10, 11, 12, 13 et 14. Il les résume en un seul verset, parce qu'il avait parfaitement compris la partie messianique de la vision, dans laquelle le Fils d'homme était suffisamment mis en évidence. Mais au moment où il s'adresse à l'Ange, ses inquiétudes se rattachent à la quatrième bête et à la petite corne qui lutte contre les saints du Très-Haut. C'est aussi pour ce motif qu'une plus grande attention est donnée aux saints qui composent le royaume messianique. — [h] *Le jugement, dîna'* (דִּינָא, jugement, droit, justice) fut donné aux saints ou, en d'autres termes, la justice (obtenue par un jugement) fut rendue aux saints. C'est avec raison que Maldonat traduit ainsi : « Dieu a donné le jugement aux saints, c'est-à-dire a jugé en faveur des saints et il leur a accordé le royaume du ciel. » Lengerke traduit de la même manière (*und den Heiligen des Allerhöchsten Recht geschafft ward*). La Vulgate traduit littéralement : *Judicium dedit* D'autres commentateurs ont vu dans cette expression que « la puissance de juger » fut donnée aux saints (Calmet, Carrières). Rosenmüller : *concessa est iis* (*sanctis*) *judicandi potestas.* Il peut se faire, en effet, que, comme l'observe Hengstenberg (*Beitr.*, p. 174), l'Apôtre (1 Cor., VI, 2) ait fait allusion à ce passage, lorsqu'il parle de la fonction de juger donnée aux élus. Nous savons, d'ailleurs que, d'après la promesse du Sauveur, les apôtres jugeront le monde (Matth., XIX, 28). Leur jugement s'accomplira dans celui du Messie, qui est désigné (Jean, V, 27) comme le seul juge, auquel le jugement appartient, parce qu'il est le Fils de l'Homme (Cfr. Act., X, 42 ; XVII. 31, etc.). Il faut reconnaître aussi que, en hébreu, *dîn* (juger) a aussi le sens de « gouverner » (Cfr. Genèse, XLIX, 16 ; I Rois, II, 10 ; Zach., III, 7). *Dîna'*, avec le sens de « gouvernement, » pourrait être regardé comme parallèle à *malkûta'* (règne) du membre de phrase suivant et indiquer le droit de régner. Stuart pense que *dîna'* signifie ici

le « tribunal » et que l'abstrait (jugement) serait employé pour le concret (le juge). Il traduit ainsi : *the tribunal was seated for the saints.* — [i] *Le temps défini, zimna',* le temps fixé, par le Très-Haut, et accordé aux agissements de la puissance anti-messianique. Le temps de l'épreuve étant passé, l'Eglise militante et les saints règneront avec le Messie. — [j] *Possédèrent, hĕḥĕsinû,* au lieu de *haḥsēnû* (de חֲסַן, être fort), forme normale *aphel* (posséder) ou simple forme de l'*hiphil* hébreu.

23. Il me parla ainsi [k] : La quatrième bête : un quatrième royaume [l] sera sur la terre, qui différera de tous les autres royaumes [m], et qui dévorera toute la terre [n], la foulera (aux pieds) [o] et la brisera [p].

[k] Les versets 23-27 renferment la réponse de l'Ange au sujet de la quatrième bête (les vss. 23 et 24 se rapportent aux vss. 7 et 8). — [l] Un quatrième royaume (מַלְכוּתָא, pluriel emphatique de *malkû* (מַלְכוּ). Au verset 17, l'Ange avait dit « rois; » mais, afin qu'on ne s'y trompe pas, il indique ici qu'il s'agit d'un régime qui doit compter des souverains divers et plus ou moins nombreux. C'est ce que remarque très bien Rosenmüller : Dixerat jam supra, vs. 17, quatuor animalia significare *reges ;* sed ne reges singuli intelligantur, hic diserte dicit, animal quartum designare *regnum* quartum, cum suis invicem succedentibus regibus. — [m] *Qui différera.* Voy. vss. 7 et 19. Au lieu de : différera, la Vulgate a mis : *quod majus erit omnibus regnis* (qui sera plus grand que tous les autres royaumes); Théodotion : qui s'élèvera au-dessus de tous les royaumes (ἥτις ὑπερέξει πάσας τάς βασιλείας), et les Septante : qui s'élèvera sur toute la terre (ἥτις διοίσει παρὰ πασᾶν τὴν γῆν). Mais au verset 7, ces versions se contentent de dire que la quatrième bête différait des autres ou qu'elle agissait d'une façon différente. Il peut se faire que l'auteur de la Vulgate ait été influencé par une idée que peut offrir le verbe שָׁנָה (il a fait une seconde fois ; il a changé, différé). Ce verbe a aussi le sens de *flexit, plicavit ; duplicavit* (il a doublé, accru, augmenté) : l'idée de double a pu donner l'idée de plus grand. — [n] *Toute la terre :* la quatrième bête dominera sur toute la terre, c'est-à-dire sur les contrées que devait embrasser, à l'époque de la réalisation de la prophétie, le rayon visuel du peuple juif. Il n'est pas possible de rapporter cette expression et tout ce qui est dit ici du quatrième royaume au petit royaume des Séleucides. Stuart dit,

il est vrai, que « toute la terre » signifie « la Palestine, » et que l'Ange a en vue les dévastations opérées dans ce pays par Antiochus Epiphane. Mais, Lengerke, qui est, ici du moins, un peu plus sérieux, reconnaît que כָּל אַרְעָא se prend ici « pour la plus grande partie de la terre (*für den grössesten Theil der Erde*, vgl. 2, 38, 39). En effet, ce quatrième empire est décrit comme un royaume universel. Tout le monde sait, du reste, que les royaumes des Séleucides et des Lagides n'ont pas brillé par des conquêtes et que leur domination fut bien loin de s'étendre à toute la terre. — [o] *La foulera*, *tedûšinna*, fut. *peal* de דּוּשׁ (fouler, écraser) avec suffixe. — [p] *La brisera*, *tadqinnah*, fut. *aphel* de דְּקַק, briser, broyer, réduire en poussière.

24. Et les dix cornes : de ce royaume [q] s'élèveront dix rois [r] ; et un autre [s] s'élèvera après eux [t] ; et il différera des premiers [u] ; et il abattra trois rois [v].

[q] *De lui*, *du royaume :* à la préposition *min* (de) est ajouté le pronom suffixe féminin ; de sorte que מִנַּהּ tend à fixer l'attention sur ce royaume (le quatrième). La Vulgate a rattaché les cornes au royaume et elle nous offre la traduction suivante : *Porro cornua decem ipsius regni, decem reges erunt* (les dix cornes de ce même royaume seront dix rois). Les Septante et Théodotion avaient traduit de la même manière. Mais la grammaire exige que la phrase soit coupée différemment. D'abord, pour avoir le sens de la Vulgate, il aurait fallu que le texte portât : de ces bêtes (מִנַּהּ חֵיוְתָא), c'est-à-dire : les dix cornes de cette bête... D'un autre côté, il faut remarquer que *min* n'est pas le signe du génitif. — [r] *Dix rois*. Nous avons vu que les cornes indiquent des fractionnements de grands empires. Ainsi les dix cornes signifient dix rois (monarchies), comme au chap. VIII, 8, les quatre cornes de bouc représentent les quatre rois (monarchies) provenant du partage de l'empire d'Alexandre. Il faut reconnaître, d'un autre côté, que les dix cornes existent ensemble, en même temps sur la tête de la bête. Dès lors, comme Keil le constate très bien, les dix rois qui surgiront du quatrième empire doivent être regardés comme contemporains. De la sorte, la vision symbolise le démembrement de cet empire en dix principautés ou royaumes, car dix rois contemporains impliquent l'existence, dans le même temps de dix royaumes. C'est en vain qu'Hitzig a soutenu le contraire. *Malkû* et *mēlēk* sont, il est vrai, employés, dans ce verset, comme ayant une signification distincte.

Le premier de ces mots indique un empire universel représenté par une bête. Le mot *mēlĕk* désigne un roi (royaume) provenant du grand empire. On sait, d'ailleurs, que, dans la vision, « roi » et « régime » ou « royaume » sont des idées associées et rattachées l'une à l'autre. La petite corne du verset 8 désigne bien, sans doute, un individu, et nous le comprenons ainsi parce que le contexte lui attribue des actes qui n'appartiennent pas à un royaume considéré *in abstracto* et qui ne peuvent s'entendre que de celui qui possède le pouvoir royal. Mais les versets 20 et 21, auxquels Hitzig se réfère, loin de lui fournir une preuve, réfutent, au contraire, sa thèse ; car, s'il est dit expressément, au vs. 21, que la grande corne du bouc est « le premier roi des Grecs, » on doit reconnaître que, au vs. 22, les quatre cornes qui la remplacent sont, incontestablement, non seulement des rois, mais des royaumes avec des séries de rois. Rosenmüller ne parvient pas non plus (p. 236) à établir que les dix cornes ne désignent que dix individus. Il croit prouver son sentiment en raisonnant ainsi : « Dans ce même verset, il est dit que, après ces dix *rois,* il s'en élèvera un *autre ;* or, cet *autre* est certainement un *roi* et non un *royaume* (quo sane *non regnum* aliquod, sed *rex* aliquis singulus). » Ce roi est, en effet, désigné comme un individu au vs. 8. Mais il sort d'une corne, et non pas immédiatement du corps de la bête. C'est donc le contexte qui nous guide ici, à l'égard de la petite corne, et qui nous fait voir qu'il s'agit d'une exception qui confirme la règle : toutes les cornes sont des rois-royaumes, sauf les cas où, d'après le contexte, elles désignent de simples rois, qui sont d'ailleurs, eux aussi, des rois (-royaumes) en tant qu'ils représentent une série de rois. Ainsi, Antiochus, symbolisé par la petite corne du ch. VIII, n'en est pas moins un roi (-royaume), c'est-à-dire un représentant de la lignée des rois séleucides qui continua après lui dans la personne d'Antiochus V, son fils, qui fit, lui aussi, la guerre aux Juifs, de Démétrius Soter, son neveu, et de leurs successeurs. — [3] *Un autre.* Cet autre roi sera un individu représentant d'un nouveau royaume. Mais il peut se faire qu'il diffère des autres en ce qu'il n'aura pas une lignée de rois après lui. — [4] *Après eux* אַחֲרֵיהוֹן. Au verset 8e, il est dit que la nouvelle corne monta, s'éleva « au milieu d'elles » (בֵּינֵיהוֹן), au milieu des autres cornes. Stuart trouve que c'est, au fond, la même pensée, et que Daniel nous apprend, par ces expressions, que la petite corne provenait de la même source que les autres, qui l'avaient précédée. Mais il y a, au verset 8, un trait de plus — et ce trait suffit à renverser le système de Stuart

et des critiques qui veulent trouver le quatrième empire dans celui d'Alexandre et de ses successeurs : — la petite corne coexiste avec les dix autres ; elle se place « entre elles, au milieu d'elles. » Or, Antiochus (qui serait représenté par la petite corne) ne surgit pas *au milieu* des autres rois de Syrie ; il vient seulement après eux. Antiochus ne surgit pas au milieu des rois (les dix cornes qui coexistent avec la onzième, laquelle abat ou arrache seulement trois de ses compagnes)

[u] *Il différera* des autres rois-royaumes. Cet ennemi du royaume messianique ou de l'Eglise du Fils d'homme différera des autres rois en ce qu'il aura une haine plus marquée contre le Très Haut et contre les saints. La Vulgate traduit ainsi : *Ipse potentior erit prioribus* (il sera plus puissant que les premiers). Voyez, au sujet du verbe יִשְׁנֵא (il différera), ce que nous avons dit au verset 23. — [v] *Et il abattra.* Stuart dit que l'Ange adoucit ici les verbes plus énergiques (*mollifies the stronger verbs*), employés par Daniel au verset 8 (אֶתְעֲקַרוּ, furent arrachées) et au verset 20 (נְפַלוּ, tombèrent). Mais ce n'est pas l'Ange-interprète qui modifie la pensée et les expressions de Daniel. C'est Stuart qui, pour le besoin de sa cause, veut traduire le mot יְהַשְׁפִּל (*aphel* hébraïsant avec le préfixe הַ, conservé) : il a abattu, par « il humiliera » (*and three kings shall he humble*). Ce commentateur pense que l'action d'abattre a trait à la dignité royale et non pas à la vie des rois (de Syrie) : *humilier* a trait au désappointement qu'ils éprouvèrent au sujet de leurs aspirations au trône ; car, si Héliodore, un usurpateur, fut traité comme un rebelle, la vie des autres ne fut pas menacée. Mais nous ne voyons pas que toutes ces belles choses se trouvent dans le texte. L'Ange emploie un verbe qui peut avoir aussi le sens d'humilier, mais qui signifie également « abattre, arracher (un arbre ; Ezéch., XVII, 24), renverser. » Dans Isaïe (XXV, 12), ce verbe *hišfil* signifie « il a abattu (les murailles), et au chapitre XXVI (vs. 5), il a le sens de « renverser » les fortifications d'une ville, de telle sorte qu'il n'en reste plus que de la poussière. Dans le cas présent, le verbe *šafēl* doit être interprété d'après les versets 8 et 20. Rien ne prouve, en effet, que l'Ange modifie et adoucisse les expressions de Daniel au sujet de la chute des trois cornes. Nous avons là une même pensée exprimée par trois mots qui se corroborent et se complètent. *Yehašfil,* en opposition avec אֲקִים (il éleva), signifie renverser, dépouiller de la souveraineté, détrôner (Cfr. ch. II, 21).

25. Il proférera des paroles contre le Très-Haut[x] ; il

opprimera [y] les saints du Très-Haut; et il se proposera [z] de changer [a] les temps et la loi [b]; et ils seront livrés [c] dans sa main jusqu'à un *ḥiddan*, deux *ḥiddan* et la moitié d'un *ḥiddan* [d].

[x] La puissance représentée par la petite corne parlera insolemment contre le Très-Haut (*ḥilla'ah*, עִלָּאָה, l'Elevé, le Souverain, le Suprême). Le mot « contre » est exprimé par *leżad* (לְצַד, *ad latus*) : l'ennemi de Dieu parlera à côté (comme un accusateur qui se place à côté de l'accusé; cfr. le latin *versus* qui sert à former la préposition composée *adversus*) du Très-Haut et blasphèmera contre le souverain Maître de toutes choses. — [y] *Il opprimera*. Le verbe araméen *yeballē*, employé ici, est un futur *pael* de *'bela'* (בְּלָא), équivalent de l'hébreu *balah* (בָּלָה), qui, au *piel*, signifie : il a fait vieillir, il a fait dépérir, il a usé, consumé, brisé; il a traité durement). Ce verbe ne signifie pas seulement « rendre malheureux, » comme le veut Hitzig, mais « opprimer. » La Vulgate a très bien traduit ce mot par : *conteret ;* Arias Montanus par : *abolebit :* Théodotion par παλαιώσει (*faciet veterascere*). Le syriaque a lu *yekallé'* (כ pour ב) et a rattaché ce mot à נָכַל (il a agi avec ruse, il a trompé); et Houbigant, prétendant que, dans le texte hébreu, il y a une faute de copiste, croit qu'il faut traduire par *machinabitur dolum*. Mais il n'y a aucune raison de retoucher le texte. Tel qu'il est, il exprime les moyens violents et artificieux qu'emploiera l'ennemi des saints du Très-Haut. — [z] *Il formera le dessein*, *isbar*, 3ᵉ pers. fut. *peal* de סְבַר (espérer, penser). La Vulgate : *Putabit quod possit mutare tempora et leges.* — [a] *De changer*, *lehašnaiah*, infinitif *aphel* de *šena'*. — [b] *Les temps*. Par le mot *zimnin* (זִמְנִין, temps), on doit entendre, ici, des temps fixés (*tempora statuta*) pour des fêtes, pour des cérémonies religieuses ou politiques. La loi, *daṭ* (דָּת), dont il s'agit, est évidemment la loi religieuse, la religion. Mais rien n'indique qu'il s'agisse ici des fêtes et des lois de l'institution mosaïque. L'Antechrist voudra changer les temps destinés, consacrés aux fêtes, et la loi, c'est-à-dire la religion du peuple messianique. C'est ainsi que Mahomet a changé les jours de fêtes et la loi : il a transféré l'observation du septième jour au vendredi, établi d'autres fêtes et publié le Coran. De même, sous le règne des scélérats qui, en 1792, aux jours néfastes de la tyrannie jacobine, terrorisèrent la France, le culte catholique fut interdit et le compte du temps modifié par l'introduction d'un nouveau calendrier. Pour détruire

40

« les préjugés du trône et de l'Eglise, » comme disait le rapporteur, on « substitua à ces visions de l'ignorance la réalité de la raison et au prestige sacerdotal la vérité et la nature : » aux saints de chaque jour, détrônés, succédèrent la carotte, le porc, etc.

Au chapitre VIII (vs. 2), une vision différente prophétisera l'abolition momentanée du sacrifice perpétuel et la profanation du sanctuaire de Jérusalem, c'est-à-dire des événements qui eurent lieu sous Antiochus Epiphane. Mais il n'en est pas question et il ne peut pas en être question dans le chapitre qui nous occupe en ce moment, car l'ennemi de Dieu dont il s'agit n'apparaîtra qu'après la destruction du quatrième empire. — [c] *Ils seront livrés*, *ṭiṭahabûn*, fut. *ithpeal* de יְהַב, donner, livrer. Les saints seront comme abandonnés au pouvoir de l'ennemi de Dieu.

[d] **Sens de l'expression un temps, deux temps et la moitié d'un temps.** — Quoique *ḥiddanin* soit au pluriel, les critiques s'accordent pour reconnaître qu'il signifie deux temps. Les grammairiens disent que le duel faisait défaut en araméen et que le pluriel était employé, pour dénoter une paire, là où l'hébreu emploie le duel (Winer, *Chald. Gram.*, § 55, 3). Mais on a eu tort de supposer que l'araméen du temps de Daniel ne faisait pas usage du duel. Nous avons déjà vu que *raglain* (deux pieds) et *šinnain* (deux rangées de dents), ch. VII, 4, 7, sont des duels. Au chapitre II, 34, l'expression « sans mains, » *lo' bidain*, regardée comme un pluriel, est aussi un duel : non avec deux mains. Clermont-Ganneau a justement conclu de ces passages que l'araméen n'était pas aussi dépourvu du duel qu'on l'a supposé (*Journal asiat.*, an. 1886, p. 52). Il n'y a, en effet, qu'à réformer la ponctuation massorétique et a remplacer *ḥiddanin* par *ḥiddanain*. Tous les critiques s'accordent d'ailleurs pour regarder cette expression comme signifiant « deux temps, » c'est-à-dire la plus simple des pluralités ou la pluralité réduite à sa plus simple expression. Mais en la traduisant par « des temps » (Vulgate : *tempus, tempora, et dimidium temporis*), on ne précise pas assez la pensée exprimée dans le texte. Il faut s'en tenir à l'interprétation traditionnelle qui admet que la période indiquée est d'une durée de trois temps et demi.

La signification usuelle du mot *ḥiddan* (temps) ne nous indique pas la durée de la persécution. Ce mot peut signifier une saison (ὥρα, division de temps : saison, année, âge), une période de jours, de mois, d'années, de siècles. On a dit que le singulier *ḥiddan* signifie probablement une « année, » parce qu'une année

est une période définie de temps, et que Daniel a déjà employé ce mot pour « année. » Nous avons vu (p. 336-341) que cette assertion n'est pas fondée. On suppose à tort que le temps que dura la folie de Nabuchodonosor (IV, 16 (13) doit nécessairement être compté pour sept années.

Quelques interprètes disent que l'expression du texte est employée au figuré, symboliquement. Il en est qui ont trouvé qu'elle offre tout juste la moitié du nombre mystique « sept, » qui est souvent pris dans un sens symbolique. On a vu ainsi dans les trois temps et demi la moitié d'une période sabbatique (Hofmann). Ainsi la somme d'années indiquée par l'Ange représenterait la moitié d'un tout complet ou *sept* (Dan. III, 19 ; IV, 13). On a ajouté que le nombre *sept* désignait une durée d'épreuves considérable, une durée dans laquelle le mal triompherait et où les bons seraient complètement écrasés (Matth. XXIV, 22) ; tandis qu'une durée de trois ans et demi désigne que la persécution ne réussira qu'à moitié dans ses projets, et qu'une intervention divine mettra subitement fin au triomphe de l'ennemi, et permettra aux justes de sortir victorieux de l'épreuve. Nous ne pensons pas que la prophétie se soit bornée à cette indication. Il ne faut pas croire que le temps de la durée de la persécution ne soit pas indiqué exactement et qu'il faille prendre l'expression du texte symboliquement : il s'agit d'un temps que Dieu a déterminé et qui peut être de trois saisons et demie, trois années et demie, trois semaines d'années et demie. Jachiades entend par l'expression apocalyptique une durée de trois mille cinq cents ans, parce que mille est un temps, un jour, devant Dieu (Ps. XCX, 4). Mais le temps de la persécution est plus limité, d'après les données du texte, et on ne pourrait hésiter qu'entre une demie septaine d'années (trois ans et demi), et une moitié de septaine de semaines sabbatiques (24 ans et demi). Mais il est probable que le temps fixé par Dieu est une période de trois ans et demi. La durée de la persécution de l'Antechrist des derniers temps peut, en effet, être regardée comme figurée par la durée que Dieu avait fixée pour la persécution d'Antiochus Epiphane. Il s'agit ici de ce qui se passera vers la fin des temps assignés aux règnes formés avec les débris de l'empire romain. Mais ce n'est pas sans raison que les exégètes ont vu aussi, dans ce passage, une indication du temps que devait durer la persécution d'Antiochus Epiphane contre les Juifs.

Le rapport typique, qui se trouve entre la petite corne

du quatrième empire (l'Antechrist) et la petite corne du troisième (Antiochus Epiphane), permet de croire que la durée de la persécution du tyran grec précise la durée de la persécution de l'ennemi des derniers temps. — Quoique le ch. VII n'ait aucune relation directe et spéciale avec Antiochus Epiphane, il n'en est pas moins vrai que la description de l'Antechrist, nous permet de voir en lui le type du persécuteur grec, qui a été un des suppôts de l'esprit infernal contre le peuple chez lequel devait naître le Messie. Il y a, en effet, entre l'Antechrist et Antiochus un rapport typique, qu'il ne faut pas négliger. La typique est, en effet, fondamentale dans l'Anc. Test. Les exégètes ont très bien remarqué la nature typique de beaucoup de choses du Pentateuque (rites et ordonnances), et ils ont reconnu la vérité de ce qui est dit, à ce sujet, dans l'Epître aux Hébreux. Il en est de même de beaucoup de personnages de la sainte Ecriture. Comme on l'a fort bien remarqué : *Novum Testamentum in Vetere latet, Velus Testamentum in Novo patet.* C'est ainsi que l'image de l'anti-Dieu de l'Anc. Test. se fond dans celle de l'Antechrist de la fin des temps : l'Antechrist sera un antitype d'Antiochus Epiphane. De sorte que sous le masque de l'Antechrist (ch. VII) se dessine très bien le profil du Macédonien. Il y a des traits de ressemblance entre le persécuteur de la troisième monarchie et celui qui viendra après la quatrième. On comprend que le portrait du premier serve de modèle au portrait du second et réciproquement. Quelques traits du chap. VII de Daniel font mieux saisir quelques enseignements du ch. VIII ; la petite corne du troisième empire sert de commentaire à la petite corne des temps postérieurs. C'est ainsi que saint Paul a décrit l'homme de péché, l'Inique (II Thess. II, 4), en empruntant quelques traits au ch. XI de Daniel.

Les critiques n'ignorent pas, d'un autre côté, que certaines prédictions des prophètes embrassent, sous les mêmes termes, des événements très différents et très éloignés les uns des autres. Les premiers sont alors l'image et le gage des autres. Souvent, la prophétie, non contente d'écrire le sort d'Israël, s'occupe de l'humanité tout entière. De même, en se fixant sur un objet principal qui remplit son cadre, elle vise un autre objet placé au second plan. C'est de la sorte que la persécution d'Antiochus Epiphane, qui mit le judaïsme à deux doigts de sa perte, est l'image d'une persécution plus terrible et plus étendue qui menace l'Eglise chrétienne, et qui n'aura son effet que vers la fin de notre monde. La scène qui se passa sous les

yeux des Juifs du second siècle avant notre ère est parfaitement réelle, mais elle n'en est pas moins, en même temps et au premier chef, symbolique. En indiquant la durée de la persécution de l'Antechrist en des termes dont le sens a été dévoilé par la durée de la persécution d'Antiochus, Dieu, qui nous fait connaître le danger qui nous menace et qui nous exhorte ainsi à la vigilance, a voulu de la sorte nous encourager, en nous apprenant que le persécuteur n'aura qu'un temps limité et qu'il n'échappera pas au jugement.

La persécution d'Antiochus Epiphane a duré trois ans et demi. — La prophétie annonce une persécution de « trois temps et demi, » qui se produira vers la fin des temps, et dont la durée est déterminée par celle de trois ans et demi que dura la persécution du tyran grec. Les Juifs qui virent ce monstre si bien décrit au chap. VIII, 9-12, ne purent pas s'empêcher de reconnaître qu'il était l'anti-type de l'ennemi du Messie, qui devait surgir au milieu des dix royaumes, figurés par les dix cornes de la quatrième bête. Ils n'eurent, dès lors, pas de peine à se persuader que la période de trois temps et demi fixée pour l'Antechrist de la fin des temps, figurait la durée de la persécution d'Antiochus. Ils comprirent bientôt après qu'il ne s'agissait pas de trois mois et demi, de trois saisons et demie, et ils en vinrent à espérer qu'elle ne dépasserait pas la durée de trois ans et demi. Les Juifs devaient être portés à croire, en effet, que la persécution du Macédonien, serait calquée sur celle de l'Antechrist. Après l'événement, ils constatèrent que la prophétie avait prédit juste.

La persécution d'Antiochus, en effet, dura trois ans et demi. Quelques écrivains s'imaginent que la prophétie restreint les événements prédits à la profanation du Temple. Mais le ch. VII n'a pas en vue cette profanation : il décrit seulement une persécution dont celle d'Antiochus offre, sous divers rapports, une image anticipée. Ainsi, il ne faut pas s'étonner que le sacrilège commis par Antiochus n'ait duré que trois ans ou trois ans et dix jours, en comptant les dix jours que prit la construction de l'autel païen. Pour obvier à ce qu'il regarde comme un inconvénient, Hitzig a eu la pensée de gagner trois mois en reportant le commencement de cette période à l'arrivée en Judée du collecteur des impôts envoyé par Appollonius (I Mach. I, 29 ; II Mach I, 24). Lengerke trouve que la période de trois ans et demi ne peut être comptée avec une exactitude historique. Hilgenfeld voudrait faire commencer cette période à quelque évé-

nement en relation avec le Temple et qui n'a pas été mentionné par l'histoire. Kranichfeld prétend que, si ce chapitre a été composé pendant la persécution d'Antiochus, cela prouverait que l'auteur était dans la plus grande ignorance touchant les principales dates de l'histoire de son temps ; et il motive son opinion par la date de notre verset 25, et par l'insuccès des tentatives faites par les adversaires de l'authenticité pour constater, dans l'histoire, les dix cornes qui surgissent avant la onzième corne et aussi les trois royaumes qui furent abattus (vs. 20). Nous n'avons pas à nous occuper ici des recherches qui ont eu pour but de trouver, dans le troisième empire, des rois et des royaumes que Daniel place dans le quatrième. Tenons-nous-en à la question relative aux trois temps et demi. Stuart croit qu'il ne faut pas prendre cette expression à la lettre et qu'il ne faut pas se mettre en peine si le calcul n'est pas tout à fait exact, vu qu'un mois de plus ou de moins ne fait rien à l'affaire. Nous ne sommes pas de cet avis ; et nous montrerons au chapitre VIII que le prophète Daniel a eu, surnaturellement, une vision claire des événements relatifs à la persécution d'Antiochus, qu'il a prédits. D'un autre côté, en admettant qu'on ne put faire cadrer la prophétie du ch. VII avec les faits qui se produisirent en Judée au second siècle avant l'ère de grâce ; il ne s'en suivrait pas que cette prédiction, relative à la durée de la persécution de l'Antechrist de la fin des siècles fut en défaut. Elle ne vise la persécution d'Antiochus que secondairement, par ricochet, et il pourrait se faire qu'elle n'en indiquât la durée que d'une façon approximative ou que même elle ne la déterminât pas du tout. Mais nous ne croyons pas qu'il faille renoncer à identifier historiquement les trois ans et demi à la période des Machabées. Seulement, il faut reconnaître que le texte s'étend à toute la période de la persécution, et il ne faut pas le restreindre à la seule profanation du Temple. Il s'agit, en effet, de tout le temps de la persécution. Or, il est certain qu'elle commença quelques mois avant la profanation du Temple. Nous le constaterons en examinant les faits historiques. Une époque certaine se présente d'abord à nous, savoir le jour où Judas Machabée purifia le temple et recommença de nouveau le service de Dieu. Ce fut le 25 *kislēv* (décembre) de la 148e année de l'ère des Séleucides.(164 av.-J.-C. Voy, I Mach. IV, 52). Si nous comptons en arrière « trois ans et demi, » nous arrivons en juin 145 (ère des Séleucides) ou 167 avant notre ère. D'un autre côté, Tite-Live a décrit la retraite d'Antiochus d'Egypte comme

ayant eu lieu au printemps (*primo vere.* — XLV, 11) de cette année. C'est pendant cette retraite que le roi de Syrie détacha Apollonius, un de ses capitaines, pour dévaster Jérusalem (II Mach. V, 24). Supposant, sans doute, que les Juifs s'étaient réjouis de le voir expulsé d'Egypte par les Romains, ce roi déversa sur eux la rage qui lui mordait le cœur. Il fit occuper Jérusalem par l'armée syrienne. Mais d'après ce que nous venons de constater, cette armée ne quitta guère l'Egypte qu'au mois d'avril ou au commencement de mai. Il fallut un certain temps pour s'installer dans la ville. Apollonius y pénétra « avec une douceur feinte, comme s'il fut venu dans un esprit de paix » (I Mach. I, 31). Nous arrivons ainsi vers la fin de juin, et nous pouvons regarder comme vrai que, le 25 de ce mois, les massacres et les apostasies commencèrent. Le premier livre des Machabées expose en ces termes les faits et gestes du surintendant des tributs : « Il se jeta tout d'un coup sur la ville, y fit un grand carnage et tua un fort grand nombre du peuple d'Israël. Il prit les dépouilles de la ville et la brûla ; il en détruisit les maisons et les murs qui l'environnaient. Ils emmenèrent les femmes captives et ils se rendirent maîtres de leurs enfants et de leurs troupeaux. Et ils fortifièrent la cité de David avec une muraille grande et forte, et de bonnes tours, et ils en firent une forteresse. Ils y mirent une race de péché, des hommes corrompus... Et ils devinrent un filet très dangereux. Ce fut un piège pour le lieu saint, et ils furent comme le mauvais démon d'Israël. Ils répandirent le sang innocent devant le lieu saint, et ils souillèrent le sanctuaire. Les habitants de la ville de Jérusalem s'enfuirent à cause d'eux... Alors le roi Antiochus écrivit des lettres... afin que chaque peuple abandonnât sa loi particulière » (*Ib.*, 32-43). C'est depuis la promulgation de cet édit, qui contraignait tous les sujets d'Epiphane à suivre la religion des Grecs, jusqu'à la purification du temple, que s'écoulèrent les trois ans et demi. Après la publication de cette ordonnance, les officiers du roi ne se préoccupèrent pas tout de suite de faire cesser le culte mosaïque en supprimant le sacrifice perpétuel : ils voulurent surtout faire accepter le polythéisme grec : « Ils commandèrent aux villes de Juda de sacrifier... et ils contraignirent le peuple d'Israël de s'enfuir dans les lieux écartés... Le quinzième jour du mois de *kislēv*, le roi Antiochus dressa l'abominable objet de la désolation sur l'autel de Dieu » (*Ib.*, 54-57). Antiochus proscrivait surtout l'exclusivisme : les peuples pouvaient continuer a adorer leurs

dieux, mais ils ne devaient point refuser d'adorer les dieux de l'Etat. Tous les polythéistes pouvaient souscrire à ce décret. Les Juifs ne le pouvaient pas sans renier le monothéisme, sans apostasier. Ils refusèrent donc de sacrifier aux dieux païens et ce fut à la suite de ce refus que le Temple fut profané. Ainsi, avant l'érection de l'autel grec, il y eut, dans Jérusalem et dans toute la Judée une persécution violente, et six mois ne furent pas de trop pour accomplir cette maudite besogne. Ces six mois ajoutés aux trois ans de la profanation du Temple forment un total de trois ans et demi. Après la purification du lieu saint par les Machabées, la persécution prit fin, et il n'y eut plus, entre les Juifs et les Grecs, qu'une guerre de peuple à peuple. On peut donc regarder comme un fait acquis que la persécution du Macédonien, calquée sur celle de l'Antechrist, a été limitée par le Très-Haut à une durée de trois ans et demi. Nous pouvons donc regarder comme probable que la persécution des derniers temps ne dépassera pas cette durée. Ainsi, quoique à la rigueur de la lettre, nous devions entendre le texte du chap. VII d'un persécuteur, qui surgira au milieu des royaumes formés des débris de l'empire romain, il ne doit pas paraître impossible que le prophète ou plutôt le Saint-Esprit, aît mêlé, dans cette description, quelques traits qui conviennent au règne d'un persécuteur sorti de la lignée des rois Séleucides. Nous apprenons ainsi le nombre d'années que durera la persécution de l'Eglise au temps de l'Antechrist. Saint Irénée, saint Hippolyte, saint Augustin (*De Civ. Dei*, XX, 25) et la plupart des Pères trouvent, en effet, dans ce texte, une révélation qui précise la durée du règne de l'Antechrist ou de la grande persécution finale (Cfr. *Apocal.* XI, 2, 3 ; XII, 11 ; XIII, 5). On rencontre, du reste, dans l'histoire, à des âges différents, des périodes, égales quant à la durée, qui se ressemblent même, quant au caractère des événements, et qui sont cependant très distinctes. Sous Vespasien et Titus, la lutte des Juifs, qui fut suivie de la destruction de Jérusalem et du Temple, dura trois ans et demi. Commencée en 67, elle finit en 71. La guerre juive, sous Adrien, si sanglante et si opiniâtre, eut une durée égale : de l'année 132 à l'année 136. La fin du dix-huitième siècle nous offre aussi une répétition d'événements tragiques qui ont eu une durée analogue. C'est le 14 juillet 1789 que la Révolution commença à montrer, en France, sa hideuse face, son caractère sanglant, et ce fut le 21 janvier 1793 que Lous XVI fut exécuté. La période de la Terreur eut une durée à peu près égale. Il ne doit donc pas paraître

étonnant que la durée de la persécution d'Antiochus et la durée de la persécution de l'Antechrist nous offrent de pareilles coïncidences.

26. Et le tribunal[e] siégera ; et il lui ôtera[f] sa puissance[g], pour l'exterminer et le détruire[h] pour toujours[i].

[e] Littér. : *le jugement* ; ou, en passant de l'abstrait au concret, le Juge (le tribunal composé des juges mentionnés plus haut, vss. 9 et 10) siégera, tiendra ses assises. — [f] *Ils lui ôteront*, יְהַעְדּוֹן, futur *aphel* de עֲדָא, il a enlevé, ôté, renversé. Ce verbe est à la troisième personne du pluriel et il se rapporte aux Juges. Quelques interprètes supposent qu'il n'a pas de sujet déterminé, et ils traduisent par : « on lui ôtera... » ou par le passif : « la puissance lui sera enlevée. » — [g] *Sa puissance*, son pouvoir, sa domination. Il s'agit ici non de la quatrième bête, mais du roi représenté par la petite corne (vs. 24), et dans lequel le pouvoir malfaisant de la bête arrive à son maximum. — [h] *Pour l'exterminer...* Les deux verbes sont à l'infinitif *aphel*. — [i] *Pour toujours*. La puissance sera ôtée à l'Antechrist ; sa puissance et son empire seront anéantis ; et cet anéantissement durera jusqu'à la fin. L'expression *ḥad šôfa'* (עַד סוֹפָא) signifie littéralement jusqu'à la fin ; mais cette locution a pris le sens de : jusqu'à la fin finale (de toutes choses), c'est-à-dire : à jamais, pour toujours, à perpétuité ou, comme dit très bien la Vulgate : *in perpetuum*.

27. Et le règne et la domination et l'étendue[j] des royaumes (qui sont) sous tout le ciel seront donnés au peuple des saints[k] du Très-Haut : son règne (sera) un règne éternel[l] ; et toutes les dominations[m] le serviront et lui obéiront[n].

[j] *La grandeur*, *rebûṭa'*. Quelques interprètes pensent qu'il ne s'agit pas ici de la grandeur ou de l'étendue du royaume. Il s'agirait seulement de la « puissance » ou du pouvoir qu'ont les royaumes terrestres. Mais cette notion est dejà indiquée dans les mots qui précèdent. Le texte dit plutôt que le royaume messianique s'étendra sur toute la terre. — [k] *Au peuple des saints*. La royauté et la domination seront concentrées dans le nouveau royaume dont le Messie sera le Roi, *auspice Messia*, comme dit Maurer ; en

renvoyant au vs. 14. Un royaume du peuple des saints sans le Fils d'homme comme roi est, en effet, inconcevable. Aux versets 13 et 14, le chef de ce royaume est présenté comme prenant possession de sa souveraineté; ici, les sujets de ce Roi, les membres de son corps mystique, apparaissent comme prenant, eux aussi, leur part à cette royauté messianique. Le Nouveau Testament présente aussi, souvent, les chrétiens comme régnant avec Jésus-Christ. — [l] *Son règne.* Quelques commentateurs rapportent le pronom (son) au Très-Haut, tandis que d'autres le rattachent au peuple des saints. Il en est de même du pronom *lui* qui vient peu après (serviront et obéiront à lui). L'auteur de la Vulgate a traduit le pronom personnel *son* par un pronom relatif (*cujus regnum*), et il offre ainsi les deux sens, qui sont vrais, du reste, tous les deux. Le règne du peuple des saints du Très-Haut est un règne éternel. La même formule (son règne est un règne éternel) est appliquée à Dieu, au Fils de l'Homme (vs. 14) et au peuple des saints. C'est, en effet, toujours le règne de Dieu dans le Fils de l'Homme et, par cet Homme-Dieu, dans le peuple des saints. Ce peuple est appelé à vivre et à régner avec Jésus-Christ dans le ciel. Après avoir jugé, avec le Messie, à la fin des siècles, les réprouvés et Satan avec ses anges, les saints entreront en possession du royaume éternel que Dieu leur a préparé dès le commencement du monde. On pourrait peut-être aussi trouver dans ce passage une description du règne millénaire du Messie (Cfr. Apocal., XX, 4) ou d'un règne de Jésus-Christ en ce monde; d'un règne qui précèdera le règne éternel du Sauveur et des saints dans le ciel. — [m] *Dominations* (*šaltanaïia'*) ; Théodotion : αἱ ἀρχαὶ (les principautés); la Vulgate : *reges* (les rois), en substituant le concret à l'abstrait. — [n] *Lui obéiront, ìštammeḥûn,* 3e pers. futur *ithpaal* de שְׁמַע (entendre).

28. Ici [o] la fin de la chose [p]. Moi, Daniel [q]! mes pensées me troublèrent [r] beaucoup; et mes couleurs [s] furent changées [t] sur moi; et je conservai la chose dans mon cœur [u].

[o] Littér. : *jusqu'ici, ḥad kah* (עַד כָּה). — [p] *La chose* (מִלְּתָא, parole, chose). La Vulgate traduit : *Hucusque finis verbi.* Mais Daniel semble vouloir dire que le moment dont il parle fut la fin, non seulement du discours de l'Ange, mais aussi de la vision : le tableau qu'il avait devant lui disparut dès que l'Ange en eut

donné l'explication. Ce fut la fin de l'interprétation et de la vision. — q Quant à moi, voici ce qui m'advint, voici ce qui me concerne. *Me troublèrent*, *yebahalunnani*, de בְּהַל, *pael*, effrayer. Daniel tremble à la pensée du miracle dont il vient d'être témoin : ce fait reste toujours mystérieux à ses yeux. Qu'il nous suffise de rappeler l'effroi de Moïse lors de son premier miracle et son hésitation à Horeb ; l'émotion d'Elie à la montagne de Dieu ; les angoisses d'Elisée auprès du cadavre du fils de la veuve, et les moyens qu'il met en œuvre pour se préparer à supporter « la main de l'Eternel » (IV Rois, IV, 32 et ss), — r *Ma splendeur* (זִיוַי). A la suite de l'émotion qu'il éprouva, Daniel fut troublé et son visage pâlit. — s *Fut changée*, *ištannôn*, 3e pers. futur *ithpael* de שְׁנָא. — u *Je conservai*, *nitrēṭ*, 1re pers. prét. *peal* de נְטַר, *servavit*. Ce verbe signifie simplement « garder, veiller (sur une chose), conserver. » Daniel nous apprend ici qu'il conserva la chose dans son esprit pour en faire le sujet de ses réflexions et pour la communiquer aux autres, car il comprenait très bien qu'il n'avait pas reçu ses révélations pour les tenir cachées. Maurer interprète ainsi ce passage : « Quod non est, ut voluerunt nonnulli : de re intento animo cogitavi, eam animo volvi, sed hoc significat : rem continui, silentio texi. » Mais c'est évidemment ajouter au texte une pensée qui n'y est pas contenue ; le mot « conserver dans son cœur » n'a pas nécessairement le sens de « cacher » et de « ne communiquer à personne. » Stuart croit que ce passage offre les deux sens : *The last clause in the verse* may denote either that Daniel *revolved de whole matter carefully in his own mind*, or that he kept it to himself, without communicating it to others. Mais il adopte le second sentiment comme plus probable, parce que Daniel ne pouvait attendre d'autrui de nouvelles lumières et parce que, en gardant la chose pour lui, il éviterait beaucoup de questions inopportunes et impertinentes. Ephrem avait déjà dit, d'un autre côté, que Daniel garda cette révélation dans son cœur, afin de ne pas attrister ceux qui en entendraient le récit. Lengerke qui traduit très bien ce passage (Ich bewahrete die Sache), et qui reconnaît que le sens pourrait être : « Je fis bien attention à cela, je réfléchis profondément là-dessus (Der sinn könnte seyn : *ich achtete wohl darauf, sann nachdenklich drüber nach*), trouve que d'autres pensent avec non moins de vraisemblance que le passage peut signifier : « Je gardai cela précieusement (Ich bewahrte es fein), et je le cachai dans mon cœur, et je ne le dis à personne afin de ne chagriner personne. » Cependant la crainte de contrister n'aurait guère pu empêcher Daniel de faire connaître l'in-

signe révélation qu'il avait reçue. Elle offrait des consolations, et elle n'avait pas été communiquée à Daniel pour qu'il la conservât pour lui seul. Mais le motif qui porte Lengerke vers le second sentiment est le désir de trouver un argument contre l'authenticité du livre. « Il y aurait, dit-il, dans ces paroles une raison qui expliquerait pourquoi le livre est resté si longtemps caché. » Mais pour expliquer pourquoi le livre a été longtemps caché, il faudrait prouver qu'il est resté caché (Voy. *Introd.*, p. 240). Daniel réfute d'ailleurs lui-même ceux qui disent qu'il conserva le souvenir de sa vision caché dans son cœur, en disant, au premier verset, que, ayant eu cette vision, il l'écrivit et en marqua ainsi (qu'il suit) les points principaux. En les écrivant, il ne les « cachait » pas dans son cœur. D'ailleurs, nous ne devons pas oublier que le verbe *netar* ne veut pas dire « cacher, ne communiquer à personne. » On n'en « garde » pas moins dans son cœur une pensée que l'on a fait connaître à diverses personnes; et de ce qu'on garde un souvenir dans son esprit (*manet alta mente repostum*), de ce qu'on confie à sa mémoire une pensée pour en faire le sujet de ses méditations, il ne s'ensuit pas qu'on la cache : on peut parler de choses, communiquer des souvenirs, des espérances ou des regrets, auxquels on pense toujours.

Conclusion relative aux cinq empires et réfutation des systèmes opposés à l'interprétation textuelle et traditionnelle. — Il est certain qu'il s'agit, dans cette prophétie, de quatre empires qui se succéderont jusqu'à l'avènement du Messie. Il est également certain que ces quatre empires sont ceux des Chaldéens ou Chaldéo-Assyriens, des Perses devenus souverains des Mèdes, des Grecs et des Romains. Les anciens interprètes juifs établissent de cette sorte la suite des monarchies prédites. Jonathan Ben Uzziel, qui vivait peu de temps avant Notre-Seigneur et qui a écrit un Targum sur les prophètes, mais dont nous n'avons pas l'interprétation de Daniel, explique en ces termes, dans sa paraphrase sur le livre d'Habacuc, la prophétie des quatre empires et de leur destruction par le royaume du Messie : « car le royaume de Babel ne durera pas et il n'exercera pas sa domination sur Israël; les rois de Médie seront tués et les forts de la Grèce ne prospéreront pas; les Romains seront détruits et ne prélèveront pas de tribut à Jérusalem. C'est pourquoi, à cause du règne et de la rédemption que tu feras à ton Christ et aux restes de ton peuple, ceux qui resteront te loueront en disant, etc. » Josèphe nous a aussi transmis la tradition des Juifs de son temps au sujet de l'empire romain considéré comme

le quatrième empire (*Antiq. jud.*, X, XI, 7). Mais en dehors de ce passage, que nous avons rapporté dans l'*Introduction* (p. 37), cet historien, qui naquit pendant la vie terrestre du Sauveur, interprète ainsi la prophétie des empires : « Daniel a prédit que le second empire sera détruit par un autre, venant de l'Occident, couvert d'airain (χαλκὸν ἠμφιεσμένος) ; et ses forces seront combattues par une autre force semblable au fer ὅμοια σιδήρῳ), qui les détruira, à cause de la nature du fer, qui est plus dur que l'or, l'argent et l'airain. Daniel a montré aussi au roi ce qui concerne la Pierre (καὶ περὶ τοῦ λίθου) ; mais il ne me paraît pas à propos de le raconter, me proposant de consigner par écrit les choses passées ou récemment accomplies et non pas les choses futures (τὰ παρελθόντα καὶ τά γεγενημένα συγγράφειν, οὐ τὰ μελλοντὰ ὀφείλοντι). Mais si quelqu'un avide de la vérité, ne reculant pas devant la recherche de ces choses, est désireux d'apprendre si les événements cachés arriveront, qu'il s'applique à lire le livre de Daniel qu'il trouvera parmi les livres sacrés (ἐν τοῖς ἱεροῖς γράμμασιν). *Antiq. jud.*, l. X, c. XI, 4). Il faut remarquer que, dans ce passage, Josèphe regarde le quatrième empire comme étant celui des Romains, car, d'après lui, le troisième royaume, qui commence avec Alexandre, fut détruit, non par les Grecs, mais par des hommes représentés par un métal plus dur. De plus l'historien juif compte les bouleversements propres au quatrième empire compris dans les événements passés ou récemment accomplis. Mais le royaume de la Pierre étant encore futur, il refuse de s'en occuper. Il avait toutefois une autre raison qui l'empêchait d'en parler ; il craignait d'offenser le pouvoir existant, dont il mendiait la protection, et qu'il prévoyait devoir être choqué, s'il publiait l'espérance qu'avait la nation juive de dominer un jour sur ses conquérants. Le prétexte qu'il allègue, pour discontinuer l'explication de la prophétie et pour motiver son silence, nous laisse suffisamment comprendre que, à ses yeux, elle n'était pas encore accomplie, puisque le Messie représenté par la Pierre n'avait pas encore mis en pièces l'empire romain.

Les Pères de l'Eglise — sauf Ephrem, dont l'erreur s'explique et se réfute facilement — soutiennent cette interprétation (saint Hippolyte, saint Jerôme, Orose, Théodoret, saint Augustin (*De civ. Dei*, l. X, c. 23), saint Jean Chrysostôme (*In Dan.*, tome VI), Sulpice Sévère (*Sacr. Hist.*, l. III, 11). Qu'il nous suffise de rapporter les paroles de saint Cyrille de Jérusalem (*Catéch.*, XV, 6). Après avoir dit que tous les écrivains ecclésiastiques admettent que le quatrième empire et l'empire romain, il ajoute : « Car le premier

était l'empire des Assyriens ; l'autre, des Mèdes et en même temps des Perses (καὶ δευτέρας τῆς Μήδων ὁμοῦ καὶ Περσῶν) ; et après ceux-là, le troisième, celui des Macédoniens ; le quatrième empire est maintenant celui des Romains » (ἡ τετάρτη βασιλεία νῦν ἡ Ῥωμαίων ἐστίν). Les commentateurs du moyen âge et les commentateurs catholiques des temps modernes ont suivi l'enseignement traditionnel, à l'exception d'Houbigant, de Jahn et de Calmet qui, en se laissant entraîner par Grotius, reconnaît du moins « qu'il ne prétend pas pour cela détruire le système qui entend le quatrième empire de l'empire romain. » Les prétendus réformés ont d'ailleurs reconnu le bien fondé de la vieille interprétation. Dans la préface de son commentaire sur notre livre, Luther dit qu'il s'appuie sur l'autorité de « tous les docteurs qui ont précédé, » et il ajoute : « Le premier royaume est celui des Assyriens ou Babyloniens, le second celui des Mèdes ou Perses, le troisième celui d'Alexandre le Grand et des Grecs, le quatrième celui des Romains. *Sur cette explication et opinion tout le monde est d'accord*, et l'histoire et les faits l'établissent abondamment. » Calvin, Mélanchton, Œcolompade, Vitringa, Geier, Bengel, Bullinger et d'innombrables luthériens et calvinistes ont, dans leurs commentaires, expliqué les empires de Daniel dans le même sens. Parmi les modernes, nous pouvons citer C.-B. Michaelis, T. Lange, Starke, Hengstenberg, Hævernick, Hofmann, Reichel, Caspari, Keil, Gaussen, Auberlen, Kliefoth, Zündel, etc. Il nous serait impossible de donner ici le catalogue des Anglais qui ont maintenu l'interprétation commune ; il nous suffira de nommer le célèbre Isaac Newton et le Dr Pusey.

Cette interprétation se recommande, d'ailleurs, par son évidence intrinsèque, et nous avons le droit, après l'étude que nous avons faite des textes, de considérer ce résultat comme solidement démontré. Le tableau suivant nous offre, du reste, le résumé et comme une vue des quatre grands empires représentés par la statue des quatre métaux et par les quatre bêtes. Nous y avons ajouté les données parallèles consignées au chapitre VIII :

DAN. II.		DAN. VII.		DAN. VIII.		
Tête d'or	=	Lion.	=	....	=	Chaldéens.
Poitrine et les bras d'argent.	=	Ours aux côtés inégaux.	=	Bélier à deux cornes inégales.	=	Perses devenus rois des Mèdes.
Ventre et cuisses d'airain.	=	Léopard à quatre têtes.	=	Bouc à quatre cornes.	=	Grecs.

Jambes de fer et pieds de terre et de fer.	= **Bête extraordinaire, terrible et puissante.**	= .... =	**Romains.**
Dix doigts des pieds.	= **Dix cornes.**	= .... =	**États dérivés de l'empire romain.**

Ainsi que nous venons de le voir, cette interprétation fut admise généralement jusqu'au dernier siècle. Les opinions différentes n'avaient pas eu d'écho. Saint Ephrem, Cosmas Indicopleustes et un anonyme (*Comment. Var. in Dan.*, dans la *Collectio nov. Script. Vett.*, p. 176, de Mai) avaient supposé que l'empire mède était le second, l'empire perse le troisième et l'empire grec le quatrième. Porphyre et Polychronius avaient fait de l'empire médo-perse le second empire, de l'empire d'Alexandre le troisième et des royaumes des successeurs de ce conquérant le quatrième. Grotius adopta cette opinion. Mais le développement du déisme et du rationalisme ayant amené, dans beaucoup d'esprits, qui se croyaient forts, l'abandon de la croyance aux interventions divines racontées dans la Bible, on a supposé que Daniel, à Babylone, ne pouvait pas avoir vu dans son horizon l'empire romain qui, à cette époque, était réduit à des proportions très restreintes. On rejeta donc, avec l'authenticité du livre de Daniel, la relation qu'offre ce livre avec l'empire romain. Les criticistes admettaient comme évident que le pseudo-Daniel de leur invention ne pouvait pas, au second siècle avant notre ère, avoir rien prévu au-delà d'Antiochus Epiphane. Cependant, à cette époque, les Romains avaient déjà détruit le royaume de Macédoine (168), pénétré en Asie, où ils avaient battu Antiochus le Grand, et leur tutelle s'était imposée à l'Egypte, d'où ils avaient fait déguerpir piteusement le roi Epiphane, le persécuteur des Juifs. Judas Machabée contracta bientôt après une alliance avec les Romains (I Mach., ch. VIII). Le livre de Daniel lui-même ne permet pas, d'ailleurs, de prétendre que l'auteur ne pouvait pas avoir en vue les Romains, et que dès lors ses prophéties ne concernent pas leur empire. Nous voyons, en effet, que la guerre du peuple romain contre Antiochus le Grand est indiquée au chapitre XI, 28; et que, au verset 30, il est encore fait allusion à ce même peuple, et que les vaisseaux de *Kiṭṭim* y sont mentionnés comme devant venir en Egypte et mettre un terme aux progrès d'Antiochus dans ce pays. Ainsi, au milieu du second siècle, s'il n'eût pas été facile à un Juif de prédire sûrement l'empire universel du peuple romain, du moins, ce Juif qui, d'après les ra-

tionalistes, aurait écrit à cette époque, ne pourrait pas passer comme ayant eu son regard borné par l'empire, en pleine décadence, des Grecs. Quoiqu'il en soit, les nouveaux critiques, prétendant que l'auteur n'a dû parler que des empires qui l'ont précédé, ont essayé d'établir qu'il faut appliquer les emblêmes de la statue et des quatre bêtes à quatre empires qui se sont succédé jusqu'au temps où, disent-ils, vivait l'auteur, c'est-à-dire jusqu'après la mort d'Antiochus Epiphane. Dès lors, il fallait, coûte que coûte, faire pénétrer les quatre empires les uns dans les autres, en s'efforçant de faire craquer et de rapetisser le cadre de la prophétie. Depuis une centaine d'années, les rationalistes s'évertuent à prouver que le dernier empire, représenté par les jambes de fer et les pieds de fer et d'argile, ainsi que par la quatrième bête, n'est pas l'empire romain. Pour exclure cet empire de la série indiquée par Daniel et retrouver quatre empires, ils ont essayé de dédoubler chacun des trois premiers empires. Mais, malgré tous leurs efforts, cette exégèse de combinaisons artificielles ne les a conduits qu'à une impasse, et ils n'ont abouti qu'à se réfuter les uns les autres. Adoptant l'hypothèse de Porphyre et de Grotius, Bertholdt, Jahn, Rosenmüller partagèrent en deux l'empire grec (Alexandre et ses successeurs). Mais comme cette division était insoutenable, Venema, Bleek, de Wette, Gesenius, Lücke, Maurer, Lengerke, Hitzig (ch. VII), Hilgenfeld, Kranichfeld, Delitzsch (dans Herzog's *Real Encycl.*, art. Daniel), Kuenen et Reuss ont disjoint l'empire médo-perse et en ont fait deux empires. Ewald et Bunsen ont imaginé de diviser en deux l'empire assyrio-chaldéen. Redepenning et Hitzig (ch. II) ont voulu faire deux empires avec les deux rois chaldéens Nabuchodonosor et Balthasar. Deux autres combinaisons ont aussi été essayées, mais elles n'offrent, comme les précédentes, que des bavardages sans portée. En somme, les nouveaux exégètes n'ont pu parvenir à façonner la prophétie à leur gré, et ils se sont brisés contre un texte implacable qui les défie. Pour que le lecteur puisse mieux juger ces systèmes, nous les exposons dans le tableau suivant :

	Ier Système (Ewald, Bunsen).	IIe Système (Redepenning, Hitzig).	IIIe Système (Harenberg).	IVe Système (Bleek, l en-gerke, Kuenen).	Ve Système (Porphyre, Gro-tius, Bertholdt).	VIe Système (Becmann).
1er Empire.	Assyriens.	Nabuchodonosor.	Nabuchodonosor.	Chaldéens.	Chaldéens.	Chaldéens.
2me —	Chaldéens.	Balthasar.	Balthasar.	Mèdes.	Médo-Perses.	Médo-Perses.
3me —	Médo-Perses.	Médo-Perses.	Nériglissor.	Perses.	Grecs.	Grecs.
4me —	Grecs.	Grecs.	Nabonid.	Grecs.	Successeurs d'Alexandre ou Séleucides et Ptolémées	Parthes.

Chacun de ces systèmes a tous les autres contre lui. L'impossibilité reconnue de chacune de ces hypothèses ajoute un nouvel argument en faveur de l'interprétation que nous avons exposée. En nous appuyant sur le texte, nous pouvons faire face à tous les adversaires. En les forçant à maintenir sous leurs yeux les perspectives qu'il présente, nous les empêcherons de faire dévier la prophétie et de l'orienter d'après leur imagination. Nous allons donc résumer les preuves exégétiques de l'explication traditionnelle, qui se trouvent exposées dans la symbolique des chapitres II, VII et VIII, et nous réfuterons ensuite les objections sur lesquelles se fondent les systèmes qui lui sont contraires.

La monarchie figurée par le lion aux ailes d'aigle et par la tête d'or de la Statue est l'empire chaldéen. — Le lion aux ailes d'aigle caractérise l'empire assyrio-chaldéen, représenté tout particulièrement, pendant la Captivité, par Nabuchodonosor. Ce symbole est reproduit fréquemment dans les monuments de l'Assyrie et de la Babylonie. Le lion, qui est le roi des animaux, avait été adopté pour signifier la force, la grandeur des rois d'Assyrie et de Chaldée. La rapidité, l'élévation du vol, la force, la rapacité de l'aigle offraient aussi des symboles qui convenaient très bien aux monarques assyriens et chaldéens. Nabuchodonosor, le dernier représentant glorieux de ces conquérants de race sémitique, est expressément comparé à un lion (Is., V, 29; Jérém., IV, 7; XLIX, 19, 22) et à un aigle (Jérém., XLVIII, 40; Ezéch., XVII, 3, 12; Habac., I, 8). D'un autre côté, Daniel nous apprend lui-même que, dans le songe de la Statue, la royauté de Nabuchodonosor est « la tête d'or » (II, 38), ou, en d'autres termes,

que cette royauté est comprise sous l'emblême de la première monarchie. L'or, le plus précieux des métaux, symbole de cette première monarchie, correspond, du reste, très bien au rang occupé par le lion et l'aigle comme rois des mammifères et des oiseaux. On ne peut donc douter que le lion ailé ne représente au chapitre VII, comme l'or au chapitre II, l'empire assyrio-chaldéen. Ce qui y est dit de Nabuchodonosor doit s'entendre, du reste, de la royauté chaldéenne. Ce roi la représente dans toute sa splendeur, avec les ailes qui indiquent sa prospérité et sa vélocité. Mais ce n'est pas seulement la *personne* de ce roi que le prophète a en vue : il s'agit de toute la royauté chaldéenne ou assyrio-chaldéenne, qu'il détenait au moment de la vision de la Statue (ch. II, 37, 38). Daniel peint alors ce premier empire avec des couleurs empruntées à la vie de celui qui en était, à cette époque, le représentant. La royauté chaldéenne devait toutefois subsister dans sa famille jusqu'à la conquête de Cyrus; mais ses successeurs ne devaient pas la personnifier aussi brillamment que lui. Car, quoique cet empire dut continuer encore pendant vingt-quatre ans après lui, il ne devait plus avoir le même éclat, et il devait se changer en un vil métal sous Balthasar, Darius-Nériglissor, Laborosoarchod et Nabonid. Aussi, la prophétie du ch. VII, 4, qui eut lieu la première année du premier de ces rois, nous apprend-elle que la royauté chaldéenne allait dégénérer dans la famille de Nabuchodonosor ou du « lion ailé : » « ses ailes lui furent arrachées et un cœur d'homme lui fut donné. » Le cœur du lion avait disparu, et il n'y eut que le cœur tremblant de Balthasar ou le cœur d'un souverain qui, comme Darius-Nériglissor, avait pu avoir des qualités guerrières, mais qui était affaibli par l'âge ou vit sa volonté paralysée par les divisions qui amenèrent la ruine de la monarchie chaldéenne. Le « lion ailé, » comme « la tête d'or, » c'est l'empire chaldéen sous Nabuchodonosor; le lion déplumé et au cœur faible de l'homme, c'est le même empire sous les successeurs de ce roi : la vision du ch. VII, qui eut lieu la première année de Balthasar, nous offre donc un indice frappant du déclin rapide de l'empire chaldéen à partir de cette époque. Tout concourt de la sorte à nous montrer que cet empire est le premier des quatre grands empires qui devaient se succéder sur la terre prophétique et dominer le peuple de Dieu, jusqu'à ce qu'arrivât la monarchie universelle du Fils de Dieu et des saints du Très-Haut.

La poitrine et les bras d'argent de la statue et l'ours élevé d'un côté sont, ainsi que le bélier aux cornes iné-

gales du chap. VIII, les emblèmes de la monarchie médo-perse devenue perso-mède sous Cyrus. — Le second empire est décrit au ch. II, 32, 39 : « la poitrine et les bras d'argent,... un autre royaume inférieur à toi ; » au chap. VII, 5, « semblable à un ours élevé d'un côté, » et au ch. VIII, 3, « un bélier à deux grandes cornes dont l'une était plus haute que l'autre et croissait la dernière. » Le changement de métal indique un autre peuple, une domination appartenant à une race différente : à un empire assyrio-chaldéen ou sémitique doit succéder un empire iranien. On a dit que « l'argent » figure les Perses dont les rois, devenus rois des Mèdes, eurent des gardes du corps qui avaient des cuirasses et des armes d'argent. Le symbolisme de la poitrine et des deux bras (le droit plus fort que le gauche), de l'ours dont une épaule est plus élevée que l'autre et du bélier à deux cornes inégales, montre qu'il s'agit d'un empire composé de deux puissances, de deux gouvernements et de deux peuples réunis en un seul. Mais la prédominance d'un des côtés sur l'autre indique l'ascendant que les Mèdes eurent d'abord sur les Perses et que ceux-ci leur enlevèrent.

Les Mèdes, du moins les conquérants qui s'étaient imposés aux populations touraniennes de la Médie, et les Perses sont regardés comme deux peuples d'une même race, comme deux tronçons du même rameau iranien. Quoiqu'il en soit, du reste, il est certain que, depuis qu'ils eurent échappés au joug assyrien, l'un de ces peuples prévalut sur l'autre. Les Perses furent d'abord assujettis aux Mèdes, et cette vassalité dura jusqu'à la révolte de Cyrus. A cette époque la suprématie du roi et du peuple des Mèdes passa au roi et au peuple des Perses. Hérodote nous apprend, en effet, que les Mèdes avaient été les maîtres de la haute Asie pendant 128 ans, non compris les 28 ans d'invasion des Scythes, sous le règne de Cyaxare, et que l'empire leur échappa lorsque Cyrus, ayant défait Astyage, devint roi des Perses et des Mèdes. A l'époque où Daniel eut la vision des quatre animaux, le roi de Perse était encore vassal et tributaire du roi des Mèdes ; Cyrus n'était encore que « le petit serviteur » d'Astyage.

Il est évident que dans l'emblème de l'ours qui personnifie le royaume médo-perse, l'épaule plus élevée que l'autre représentait le roi et le peuple mèdes. Mais dans la vision suivante — deux ans plus tard — les rôles commencent à s'intervertir : cette élévation de la Perse sur la Médie est indiquée au ch. VIII, par l'emblème des deux « cornes du bélier, » dont « l'une, plus

haute que l'autre, croissait la dernière» (vs. 3). D'ailleurs, pour qu'on ne se trompe pas sur le sens de ce symbole, l'explication en est donnée à Daniel (VIII, 20) : « Le bélier que tu as vu, qui avait deux cornes, ce sont les rois des Médes et des Perses. » Ces rois sont, évidemment, au moment de la vision, Astyage et Cyrus. Mais Cyrus étant devenu roi des Mèdes, ses successeurs, qui dominaient aussi sur les Mèdes et qui continuaient à être représentés par le bélier, purent aussi très correctement être appelés roi des Mèdes et des Perses.

Unité de l'empire médo-perse, perso-mède ou perse. — Evidemment, la Médie et la Perse sont considérées ici comme formant un seul et même Etat. Les trois symboles nous offrent un empire dans lequel deux gouvernements et où, par suite, deux nations se trouvent réunies : Une poitrine avec deux bras, un ours dont un côté est plus élevé que l'autre, un bélier avec deux cornes. Comme l'observe très bien Hitzig, « que la Médie eut l'hégémonie sur la Perse ou inversement, c'était là une affaire intérieure ; au dehors, au point de vue extérieur, c'était une seule et même monarchie. » (Ob Medien die Hegemonie über Persien hatte oder umgekehrt, das war eine innere Angelegenheit; nach aussen war es eine und dieselbe Monarchie, p. 34). » Les Mèdes et les Perses, dont les nationalités étaient moins fortement marquées d'un sceau distinct, se mêlèrent, en effet, et s'amalgamèrent au point de se confondre. Ces deux peuples avaient des lois communes. De là vint l'expression : « Lois des Mèdes et des Perses » (Ch. VI, 8, 12, 15); et « Lois des Perses et des Mèdes ; » (Esther, ch. I, 3). Il faut reconnaître, d'ailleurs, que, même sous Cyrus, les Mèdes avaient conservé une grande influence : ils étaient, en effet, plus en état de diriger, de discipliner et d'approvisionner l'armée. Le conquérant perse fut heureux d'avoir sous ses ordres des officiers mèdes et des soldats aguerris de cette nation, formés à l'école des hommes d'élite, qui avaient combattu les Assyriens ou qui, avec le contingent mède, avaient suivi Nabuchodonosor à Carchémis, et concouru, quelques années après, à la destruction de Jérusalem. Ce fut un Mède, Gobryas lieutenant de Cyrus, qui s'empara de Babylone. Ce roi « fortuné » choisit le Mède Mazarès pour réprimer la révolte de Sardes (Hérod. I, 356, 7), et il chargea un autre général de la même nation, Harpage, de continuer la guerre et de conquérir l'Ionie, la Carie et la Lycie (*Ibid.*, 162-176). Dans l'inscription de Behistun, Darius d'Hystaspe mentionne le Mède Intaphrès, qui avait subjugué les Ba-

byloniens après leur première révolte (col. III, p. 14), et le Mède Tachamaspates qui amena la soumission de Sagartia (col. II, p. 14). Les Perses et les Mèdes y sont mentionnés comme deux peuples unis en un seul peuple : « L'armée des Perses et des Mèdes qui était avec moi » (II, 6 ; III ; « j'envoyai une armée de Perses et de Mèdes » (II, 14) ; « aucun homme, ni Perse ni Mède, qui l'aurait dépossédé » (I, 13). On sait que Datis, Mède de nation, commandait avec Artapherne, neveu du roi, les troupes qui envahirent la Grèce et furent battues à Marathon. Ses fils commandaient la cavalerie de l'armée de Xerxès.

Les Perses, peuple moins civilisé, adoptèrent les institutions, les lois et les mœurs de celui qui était plus avancé : *Media capta ferum victorem cepit.* On vit les Perses adopter même, d'après Hérodote, l'habillement des Mèdes : De sorte que, Grotius a pu très justement exprimer en ces termes la fusion qui s'était opérée entre les Mèdes et les Perses : « *Adeo coaluerunt isti duo populi in gentem unam, ut passim apud Græcos reperias* Μήδους *pro Persis dici, et* Μηδίζοντας *eos qui Persis studebant* (*Comment. in Dan.*).

L'empire perse dit aussi médo perse et mède. — Comme Cyrus était devenu roi des Mèdes lorsqu'il s'empara de Babylone, la monarchie des Perses fut indifféremment dite médo-perse, perse et mède. La corne perse étant devenue la plus haute, le nom de « rois de Perse » devint l'appellation que les Hébreux revenus de la Captivité donnaient à ces rois (II Chron., XXXVI, 22, 23 ; Esdr. I, 1, 2, 8 ; III, 7 ; IV, 3, 5 , etc. ; Darius « roi de Perse, » Esdr. IV, 5 ; id. Artaxerxès, IV, 7). C'était, d'ailleurs, le nom qu'ils se donnaient eux-mêmes. Au ch. XI, 2, Daniel désigne les successeurs de Cyrus par l'expression « rois en Perse, » parce que le prophète indique, en expliquant le tableau placé devant lui, le nom qui prédomina chez les rois du second empire.

Chez les Grecs, Cyrus apparut comme un successeur des rois mèdes, et l'empire mède fut regardé comme continué dans l'empire perse. Cyaxare, père d'Astyage et grand père de Cyrus, passait pour avoir été le premier maître de l'Asie et Cyrus n'était que son continuateur (Voy. *Introd.*, p. 465 et ss.). L'empire des Perses ne fut, en effet, qu'une suite de cet empire médique dont Cyrus était devenu l'héritier et le représentant. Aussi n'était-ce pas sans raison que les Grecs avaient englobé les Perses sous le nom de Mèdes. Les Hellènes étaient autorisés, sous certains rapports, à considérer les Perses comme absorbés

dans l'émpire mède dont ils avaient entendu parler depuis longtemps. Les rois de Médie avaient contribué à détruire Ninive et porté leurs armes jusqu'en Lydie; les colones grecques de l'Asie connaissaient ainsi les Mèdes lorsque les peuplades perses étaient à peu près inconnues. D'ailleurs Cyrus, petit-fils d'Astyage, se présentait à eux comme un simple successeur de ce roi. Les deux nations ne formaient depuis lors qu'un seul peuple, et les Grecs les ont désignés indifféremment sous le nom de Perses et sous celui de Mèdes. Dans l'épitaphe qu'Eschyle s'était composée, il disait : « Le bois tant renommé de Marathon et le Mède aux longs cheveux diront s'il fut brave. » On n'a, dès lors, aucune peine à comprendre comment les guerres des Achéménides contre les Grecs ont été connues de ceux-ci sous le nom de « guerres médiques. »

Cette association intime des deux peuples en un même empire sous Cyrus, devenu roi des Mèdes, a donné aussi occasion aux prophètes, qui prédisent la ruine de l'empire chaldéen, de désigner quelquefois les envahisseurs sous le nom de Mèdes (Voy. p. 459). Il n'est pas nécessaire que, à la prise de Babylone, les Mèdes aient été à la tête de l'expédition : il suffit que le chef fut à la fois roi des Mèdes et des Perses, et que les troupes mèdes aient formé une partie considérable de son armée. C'est d'après la même pensée que, dans un Targum (Esther I, 4), Cyrus est désigné comme un Mède. Il appartenait, par sa mère, à cette nation, et il en devint la personnification en devenant son roi.

Daniel connait très bien cette unité des deux peuples mède et perse, et il l'atteste expressément. Qu'il nous suffise de rappeler encore que, dans la Statue, les Mèdes et les Perses, figurés par les deux bras d'argent réunis dans une seule et même poitrine ne forment qu'un seul empire. Il n'est donc pas vrai que, d'après le prophète, la monarchie iranienne de Babylone ait commencé par les Mèdes et ait été ensuite transférée aux Perses. L'unité des deux peuples y est toujours présentée comme faite avant leur invasion dans le royaume chaldéen.

Infériorité de l'empire médo-perse qui succéda à celui des Chaldéens. — En exposant le passage dans lequel il est dit à Nabuchodonosor qu'après lui viendra un royaume inférieur au sien (ch. II, vs. 39), nous n'avons pas mentionné la variante du *qeri* ou note marginale qui fait du mot *'araḥ* un adverbe (au-dessous de toi, *infra te*; tandis que, d'après le *qetib*, ce mot, écrit *araḥa'*, est un adjectif féminin qui se rapporte à *malkû* (royaume *inférieur* à toi). Cette variante n'offre aucune importance : il n'y a qu'une

observation grammaticale qui ne change en rien la pensée exprimée dans le texte. Mais ce qu'il importe de faire remarquer ici c'est que cette expression présente deux sens qui sont vrais l'un et l'autre. On doit, en effet, suppléer ici le verbe « *être* » (fréquemment sous-entendu en hébreu et en araméen). Il s'agit seulement de savoir s'il faut le mettre ici au présent ou au futur, en d'autres termes, s'il s'agit de l'état dans lequel le royaume qui succèdera à celui des Chaldéens se trouvait au moment où Daniel parlait ou de l'état futur, après le triomphe et la conquête de la Babylonie. Dans les deux cas, nous constatons qu'il y a eu une réelle infériorité du royaume de Cyrus relativement à celui dont Nabuchodonosor était le représentant.

1° Il faut, en effet, considérer d'abord que le texte ne dit pas expressément que le second empire *sera* inférieur à celui de Nabuchodonosor. Il y a seulement : « Un autre royaume inférieur à toi. » Or, nous pouvons très bien comprendre ainsi ce passage : « Après toi s'élèvera un royaume (qui *est*) inférieur à toi ou au tien, » ou, en d'autres termes : « L'empire qui succèdera au tien *est* maintenant inférieur, plus petit que lui. » De cette version, il résulte que le prophète avait en vue l'état dans lequel se trouvait alors le royaume qui devait succéder à celui des Chaldéens. A cette époque, le royaume des Perses était comme une satrapie du royaume des Mèdes. En considérant, d'ailleurs, le royaume de Cyrus comme partie constituante du royaume des Mèdes, on peut dire que ces deux royaumes réunis étaient alors inférieurs à l'empire babylonien en richesse, en civilisation politique, scientifique, littéraire et artistique. Au point de vue des relations commerciales et de la prépondérance qu'avait en Asie l'empire chaldéen, la Perse et la Médie se trouvaient dans une incontestable infériorité. De plus, à cette époque, l'empire de Nabuchodonosor comprenait alors, outre l'Assyrie, à l'ouest du Tigre, la Mésopotamie et les divers Etats syriens. L'Egypte et la Judée avec les peuples voisins avaient fait leur soumission et étaient tributaires du roi de Babylone. La supériorité de ces contrées sur celles de la Médie et de la Perse d'alors est indéniable. Le Voyant a pu parfaitement dire au roi que le royaume qui succèderait au royaume chaldéen lui était alors inférieur. Nous pouvons donc entendre l'infériorité, dont il est parlé dans le texte, de l'état réellement inférieur de la Perse et de la Médie au moment de la vision de la statue. Daniel apprend ainsi à Nabuchodonosor que son empire si puissant sera renversé par un empire moindre, celui des Mèdes et des Perses. Le prophète a pu très bien avoir

en vue aussi d'apprendre à Nabuchodonosor que le destructeur futur de l'empire chaldéen était inférieur au roi actuel de cet empire. Ce fut, en effet, le chef d'une nation peu nombreuse et à demi-nomade, un parvenu, en un mot, qui devint le fondateur du second grand empire asiatique. Mais il fut encore inférieur à Nabuchodonosor en ce que presque aussitôt qu'il eut conquis l'empire chaldéen, il alla se faire battre et tuer chez un peuple barbare, chez les Massagètes (Hérod., I, 214) ou chez les Derbices, d'après Ctésias (*Exc.*, 6-8).

2° On peut interpréter ce passage, comme nous l'avons fait, (p. 171), en y introduisant mentalement, avec tous les commentateurs, le verbe « *être* » au futur, et traduire ainsi : « Après toi, s'élèvera un royaume (qui sera) inférieur à toi ou au tien. » Dans ce cas, cet empire peut ne pas être inférieur au premier sous tous les rapports. Relativement à l'empire assyrio-chaldéen ou sémitique, il fut inférieur quant à ses commencements et à cause de sa nouveauté. Pusey et Keil ont remarqué, avec raison, qu'il s'agit ici d'une infériorité de solidité et de puissance de résistance. Cette infériorité fut cause, en effet, de la durée relativement beaucoup moindre de l'empire perse. La décadence de cet empire fut très rapide. Déjà le troisième successeur de Cyrus, Darius l'Hystaspide perdit une grande partie de son armée chez les Scythes, échoua devant Naxos et ensuite à Marathon. Son fils Xerxès se fit battre bientôt après par une poignée de Grecs. Depuis lors, cet empire végéta et succomba enfin avec le dernier Darius dans la plaine d'Arbelles, après une durée de 206 ans, en 331. L'empire perse est, en somme, un météore qui n'a brillé que pendant un court espace de temps. Tout autre se présente à nous l'empire chaldéen. Cet empire n'est, en effet, qu'une continuation de l'empire d'Assyrie. Ninive revivait et se continuait dans Babylone et les rois de ces deux villes composaient un empire sémitique, fondé en Mésopotamie, plus de deux mille ans avant Jésus-Christ. Babylone fut le siège d'une monarchie chaldéenne qui, suivant Bérose, compta quarante-neuf rois. Ces souverains ont régné sur un empire chaldéo-assyrien de l'an 2224 à l'an 1518, avec le titre de « rois de Babylone. » Ensuite la puissance de cet empire se fixa à Ninive, dans les provinces du Nord. Relativement aux Babyloniens, les rois ninivites étaient des lieutenants des dieux de Babylone et l'empire assyrien n'était qu'une forme de l'empire chaldéen. Les souverains assyriens séjournaient alternativement à Ninive et à Babylone, et les sujets de cette dernière ville regardaient leurs rois comme les légitimes

successeurs des rois de Ninive (Cfr. Rawlinson, *The five great monarch.*, t. III, p. 46). Une tablette assyrienne du British Museum donne la liste des rois de Babylone de l'an 733 à l'an 625, et on cite, parmi ces rois, les principaux monarques assyriens de Téglathphalasar à Assarhaddon (*Proceedings of the Soc. of bibl. Archæology*, 1883-1884). Ce dernier résida à Babylone; il figure, dans le Canon, comme monarque babylonien, et dans une inscription, il s'intitule « roi de Babylone. » Après la destruction de Ninive, la dynastie chaldéenne qui prit la suite de la domination sémitique en Asie régna de 625 (Nabopolassar) à 538 (Nabonid). Hérodote, qui nomme ce dernier roi Labynète (Nabynète), lui donne le titre de roi d'Assyrie (cap. 188). L'empire médo-perse, en le faisant remonter à Cyaxare ou à la chute de Ninive n'aurait pas duré trois cents ans. Ainsi Daniel a pu très bien dire que celui de Cyrus était moindre que celui de Nabuchodonosor, et il l'a dit avec d'autant plus de vérité que déjà, au vingt-et-unième siècle avant notre ère, la domination assyrienne s'étendait sur la Médie, la Perse et sur d'autres contrées aryennes.

Le troisième empire est l'empire grec d'Alexandre et de ses successeurs. — Cet empire est d'abord décrit au ch. II, 32 (« Le ventre et les cuisses étaient d'airan ») et au verset 39 (« Et un autre troisième royaume d'airain, qui commandera à toute la terre »). C'est évidemment l'empire des Grecs, fondé par Alexandre le Grand, sur les ruines de l'empire des Perses. L'airain indique un changement de métal, un troisième peuple, différent des deux autres par la race et par la langue, qui devait suivre immédiatement le peuple perse. Il s'agit, en effet, ici, de la substitution de la domination du monde grec à celle du monde iranien. L'airain symbolise, du reste, les Grecs, qui sont représentés, dans Homère, comme cuirassés d'airain (χαλχίτονες 'Αχαιοί). Il est possible que le ventre indique les débauches d'Alexandre qui mourut de ses excès (Tirin : Confertur hoc ventri, ad notandum Alexandri crapulam, et successorum ejus præcipue Ptolemæorum effusam luxuriam); mais les cuisses peuvent être regardées comme visant les deux royaumes de Séleucides et des Lagides qui devaient être plus en rapport avec la nation juive. Daniel nous explique, en effet, lui-même ce qu'il faut entendre par ces deux cuisses placées dans la statue, au-dessous du ventre et des hanches d'airain. Après avoir dit que la monarchie des Grecs doit se partager bientôt en « quatre royaumes (VIII, 8), il nous apprend (XI, 5, 6) qu'il y aura deux de ces quatre rois (royaumes) qui seront en rapport avec les fils d'Israël. L'un de ces rois sera « le roi du

Nord » (le roi de Syrie) et l'autre « le roi du Midi » (le roi d'Egypte).

La description de cet empire indique ensuite un royaume qui dominera sur toute la terre, un empire universel. En effet, Alexandre envahit les trois parties du monde : il était maître de toute l'Asie jusqu'au-delà de l'Indus ; il avait assujetti une grande partie de l'Afrique et il possédait de vastes Etats en Europe. Quinte-Curce (I, 3) dit à propos de ses conquêtes : « La terre se tut devant Alexandre. » Justin nous apprend qu'il se déclara roi de tout l'univers : « Accepto deinde imperium, *regem se terrarum omnium* appellari jussit (Lib. XII, c. 16, § 9). Diodore de Sicile nous apprend qu'il reçut alors des ambassadeurs de presque toute la terre habitable (ἐξ ἁπάσης σχεδὸν τῆς οἰκουμένης ἧκον πρέσβεις κ. τ. λ. (Lib. XVII, c. 113) (1). Arrien (*De Expéd. Alex.*, l. VII, c. 15) remarque qu'Alexandre se regarda comme le maître de la terre et de la mer (γῆς τε ἁπάσης καὶ θαλάσσης κύριον).

Au ch. VII, 6, le troisième empire répond à un léopard qui a quatres ailes et quatre têtes. Cet animal est remarquable par son agilité et par la soudaineté de ses bonds (Habac. I, 8). Les faits concordent : Alexandre, avec une poignée d'hommes, subjugua l'Orient et il se distingua par sa promptitude et par la rapidité de ses conquêtes. C'est ce que remarque fort bien saint Jérôme : « Tertium regnum Macedonicum, de quo in statua (II, 32), legimus : *venter et femora ejus ex ære*, pardo, bestiæ velocissimæ et ὁρμητικῇ comparatur, quae praeceps fertur ad sanguinem, et saltu in mortem (inferendam) ruit. » Theodoret reremarque que la vision désigne le règne macédonien et qu'Alexandre est très convenablement comparé à une panthère, à cause de sa promptitude, de sa rapidité et de la mobilité de

(1) « A son retour des Indes, il vit venir à Babylone des ambassadeurs de presque toutes les parties de l'ancien monde pour reconnaître son empire, pour le féliciter et lui apporter des présents : outre ceux des rois et des cités indépendantes de l'Asie, il en vint de l'Afrique, de la part des Carthaginois, des Africains qui habitaient les côtes jusqu'aux colonnes d'Hercule, des Ethiopiens et des peuples qui habitaient dans les environs du temple de Jupiter Ammon ; il en vint enfin de l'Europe, de la part des villes libres de la Grèce, des Macédoniens, des Thraces, des Illyriens, des Scythes et de quelques peuples d'Italie, tels que les Brutiens, les Lucaniens et les Etrusques. Les îles de Sicile et de Sardaigne, les Espagnols et les Gaulois vinrent rendre leur hommage au vainqueur de l'Asie, au conquérant dont le nom avait rempli le monde. »

son caractère et de ses passions (διὰ τὸ ταχὺ καὶ ὀξὺ καὶ ποικίλον). A propos du léopard, Rosenmüller dit : « eo significari Alexandrum Magnum, consentiunt omnes; » et il ajoute : « Ut pardus statura parvus est, sed animo et robore maxime praestans, ita ut cum leone et procerissimis quibusque feris congredi non vereatur; sic Alexander paene regulus, et cum exiguo apparatu Regem Regum aggredi ausus est. Et sicut nullum animal est pardo velocius, ita Alexander tanta pernicitate in rebus gerendis usus est, ut magnam partem habitati orbis annis duodecim subegerit. » Les deux paires d'ailes symbolisent tout particulièrement sa course victorieuse, et elles ont pour but de renforcer l'idée de l'agilité du quadrupède par celle de l'oiseau. Rosenmüller commente parfaitement ce passage dans les quelques lignes suivantes : « *Alae* celeritatem denotant, quaternarius vero numerus illius celeritatis insignem gradum, duplo veluti majorem, quam qui fuit penes Chaldaeos et Persas. « Nihil enim, » inquit Hieronymus, « Alexandri victoria velocius fuit, qui ab Illyrico et Adriatico mari usque ad oceanum Indicum et Gangem fluvium victoriis magis, quam prœliis, orbem percurrit. »

Les quatre têtes indiquent évidemment les quatre rois fondateurs de royaumes qui se partagent l'empire du Macédonien. Cet emblème a une autre signification que celui des quatre ailes. On a dit que les quatre têtes désignaient une grande puissance; mais, dans ce cas, il eut été question de trois ou de sept têtes. D'autres critiques ont prétendu que les quatres têtes indiquent un empire qui s'étend « aux quatre quartiers du monde. » Mais il n'est pas question ici des quatre points cardinaux qui seraient mieux représentés par les quatre ailes du léopard. Le ch. VIII va, d'ailleurs, nous dire expressément qu'il s'agit de quatre royaumes. Ce chapitre nous représente, sous l'emblème d'un bouc qui devait venir de l'Occident, Alexandre et son empire. Ce conquérant y est même désigné d'une façon très catégorique : C'est le roi de Javan (vss. 5, 21). On sait que *Iavan*, *Iaouan*, *Ion* (Ioniens), est, en hébreu, le nom des Grecs ou de la Grèce. Ce bouc avait quatre cornes et ce que le texte nous en apprend prouve la vérité de l'interprétation que nous avons donnée des quatre têtes. Nous y voyons, en effet, que le bouc (le Grec) avait quatre cornes sur la tête comme le léopard avait quatre têtes. Ces quatre cornes correspondent certainement aux quatre têtes du léopard. Or, au verset 8, après avoir dit que la grande corne du bouc se romprit, Daniel ajoute : « Il s'éleva quatre cornes à sa place, qui regardaient les quatre

vents du ciel. » Et au verset 22, nous apprenons que « les quatre cornes... sont les quatre rois qui s'élèveront de sa nation, mais non avec sa force et sa puissance. » Les têtes désignent, en effet, des « chefs, » et elles représentent les quatre capitaines d'Alexandre qui prirent le titre de rois et qui, avec leurs royaumes, continuèrent l'empire grec ou la domination des Macédoniens : ce sont Séleucus Nicator, Ptolemée Lagus, Lysimaque et Cassandre.

Nous n'avons pas besoin de faire remarquer que ces quatre cornes s'élèvent sur la même tête et que par conséquent les quatre royaumes qu'elles représentent appartiennent à la même monarchie dont Alexandre fut « le premier roi » (vs. 21). On ne peut pas dire que le troisième empire finit avec Alexandre. Cette interprétation ne serait pas en harmonie avec le texte. Dans la vision prophétique le troisième empire est représenté dans la forme sous laquelle il s'est réalisé historiquement. Le symbole présente cinq cornes qui appartiennent à la même bête. La première corne disparaît ensuite, mais les quatre autres font partie de la même bête. Il ne faut pas confondre *l'empire* avec la *dynastie*. La dynastie de Nabuchodonosor peut passer pour avoir subi deux interruptions, lorsque Darius-Nériglissor, son gendre, succéda à Balthasar et lorsque Nabonid remplaça Laborosoarchod, assassiné par des conjurés. Mais le règne des Chaldéens persistait toujours. De même aussi, dans l'empire des Perses, Darius d'Hystape n'était pas descendant de Cyrus et cependant il continua la domination iranienne, parce qu'il était de la même nation. On sait, du reste, que les rois qui continuèrent l'empire d'Alexandre étaient macédoniens comme lui. C'est ainsi, par exemple que, dans l'inscription découverte récemment et écrite en assyrien archaïque, Antiochus Soter se dit « fils de Séleucus le Macédonien » (Voy. ci-dessus, pag. 126). Grotius lui-même reconnaît, du reste, que les Juifs donnent encore aujourd'hui à ces royaumes, formés par les successeurs d'Alexandre, le nom de règne des Grecs : « Etiam nunc Hebræi ista imperia uno nomine appellant *regnum Græcorum* (in Dan. VII, 7). » Dans les ouvrages aggadiques et dans le rituel, les Juifs emploient très fréquemment l'expression מלכות יון הרשעה, pour désigner le royaume de Syrie, ce royaume déteste de Javan ou des Grecs. Il est, en effet, évident que, comme les quatre cornes appartiennent au même bouc qui portait la première corne, de même les quatre royaumes appartiennent à l'empire auquel appartenait Alexandre. Ces quatre royaumes continuent, en

effet, collectivement, l'empire d'Alexandre, l'empire grec ou macédonien. Il est donc bien établi que la partie d'airain de la statue, la troisième bête et le bouc du chap. VIII, symbolisent l'empire grec fondé par Alexandre et continué par les quatre Etats dont les souverains appartenaient à la même nation.

Le symbolisme de la statue et de la quatrième bête montre que le quatrième empire annoncé par la vision prophétique est l'empire romain. — Les textes qui doivent être collationnés sont nombreux (II, 33, 40-43 ; la bête terrible : VII, 7 et 19, les dix cornes : 7, 24 ; la petite corne : 8, 9, 24, 25). Mais le sujet a une telle importance qu'il est de notre devoir de ne rien omettre, qui puisse apporter quelque lumière dans la discussion de notre thèse.

Au chap II, 33, le prophète continue la description de la statue aux quatre métaux et il s'exprime ainsi : « Ses jambes (étaient) de fer ; ses pieds en partie de fer et en partie d'argile ; » au verset 40 : « le quatrième empire sera fort comme le fer ; il brisera et réduira tout en poussière, comme le fer brise et dompte toutes choses ; » au verset 41 : « les pieds et les orteils en partie de fer et en partie d'argile » indiquent que « le royaume sera divisé ; » et verset 43 : « ils se mêleront par des alliances humaines, mais ils ne demeureront point unis. » Cette description exprime trois caractères principaux du quatrième empire ; 1° ce sera un pouvoir extraordinairement fort et oppressif ; 2° dans la seconde période de sa durée, il sera « en partie fort et en partie faible, » à cause des divisions intestines ; 3° de vains efforts seront fait pour cimenter cet empire par des alliances entre les familles, entre les races.

1° *Les jambes de fer* désignent donc un quatrième empire qui remplacera celui des Grecs pour dominer et opprimer le monde. Ce métal caractérise très bien, en effet, la première période de la république romaine. Le gouvernement était de fer, c'est-à-dire dur, inflexible, écrasant, impitoyable. Les soldats étaient de fer, soit par leur courage et leur constance dans les combats, soit par leur discipline et la rigueur des lois militaires. Le texte a évidemment en vue un peuple belliqueux, plus oppresseur et plus cruel que les empires précédents. « Il brisera et réduira tout en poussière. » A cette marque il est facile de reconnaître l'empire ou la domination qui brisa et dompta tous les royaumes et tous les Etats qui subsistaient avant lui en Europe, en Afrique et dans une grande partie de l'Asie. Ni les Assyrio-Chaldéens, ni les Perses, ni les Grecs n'avaient jamais porté

leur puissance à un si haut point. Ce trait distinctif du quatrième empire ne permet pas d'hésiter entre les deux petits royaumes séleucido-ptoléméens et l'empire romain. La vision a en vue un empire qui surpasse en force destructive l'empire des Chaldéens, des Perses et des Grecs. Les petits rois de Syrie et d'Egypte ont pu se faire la guerre ; mais cette lutte n'offre rien d'extraordinaire, et les persécutions d'Antiochus contre les Juifs ne suffisent pas pour le présenter comme devant « réduire tout en poudre ; » vu surtout que au chap. VII, 23, il est dit que le quatrième empire « sera plus grand que tous les autres, » et qu'il dominera et dévorera toute la terre. » Il s'agit de cette gigantesque puissance, de cette puissance militaire sans égale de cette race vouée à la force, inflexible et indomptable. Les Romains avaient été appelés à dompter l'univers ; la main du Très-Haut avait buriné ce dogme dans ces âmes de fer.

2° *Les pieds en partie de fer et en partie d'argile* indiquent que « l'empire sera divisé, » et qu'il « sera ferme, en partie, et, en partie, faible. » Ceux qui connaissent les révolutions de l'empire romain admireront l'exactitude et la précision de ce tableau. On y voit un résumé de l'histoire romaine. Sans parler des luttes entre les patriciens et les plébéiens, il nous suffira de nous arrêter à la période indiquée par le mélange du fer et de l'argile dans les pieds de la statue. Rappelons les noms de Marius et de Scylla, de César, Pompée, Antoine et Octavien, puis les compétitions introduites dans l'Etat lorsque les empereurs furent élus par les légions. Sous un autre rapport, les jambes et les pieds de la statue sont aussi des symboles des divisions de l'empire romain. Les deux jambes indiquent le dualisme de l'aristocratie et du peuple. Elles ne sont pas soudées entre elles comme les deux cuisses au ventre d'airain. On peut comprendre la signification de cette particularité, lorsqu'on sait que le quatrième empire n'était pas monarchique comme les autres, mais qu'il était gouverné par deux pouvoirs égaux : le Sénat et le peuple romain (S. P. Q. R.). Même sous les empereurs, les lois continuèrent à être publiées sous le nom du sénat et du peuple, et les fastes de l'empire continuèrent à être désignées par les consuls régnants. L'empereur était le délégué du sénat et du peuple, le mandataire électif d'une république souveraine. Octavien devenu Octave, maître de l'univers, prit le titre de Prince (président, doyen) du Sénat (*princeps senatus*) et d'*Imperator* (chef de la force armée) ; et c'est du Sénat qu'il reçut le nom d'Auguste. A la mort de Néron, l'armée se substitua au Sénat et devint maî-

tresse du trône (Vespasien, etc.). Il semble aussi que la division en empire d'Orient et en empire d'Occident est représentée dans les deux jambes de la statue. De Wette, dit à ce sujet : « Il est en faveur de cette interprétation que les deux pieds de fer peuvent être rapportés aux empires d'Orient et d'Occident » (*Hall. Encycl.* art. *Daniel*).

Mais les divisions plus spécialement visées dans le texte proviennent surtout de l'introduction d'un élément étranger dans les pieds de la statue. Le mélange de fer et d'argile indique surtout des alliances entre des races différentes, entre des nations qui offraient des particularités qui ne leur ont pas permis de se combiner ensemble. L'empire romain va, en effet, nous montrer des alliances qui mettent cet empire pleinement en relief.

3° *Vains efforts des deux éléments en présence, dans la seconde phase de l'empire, pour s'unir par des mariages.* — Les divisions intestines qui signalèrent la fin de la république romaine provoquèrent des tentatives de conciliation : les partis « s'unirent par des semences d'hommes. » Mais il n'y eut pas un accord durable. Les triumvirs, par exemple, essayèrent de s'unir par des mariages. Pompée épousa Julie, fille de César, Antoine épousa Octavie, sœur d'Octave (Auguste), et celui-ci, de son côté, épousa la sœur de Scribonius Libo, beau-père de Sextus Pompée. Un fils d'Antoine fut aussi fiancé à la fille d'Octave. Tous ces mariages avaient pour but d'amener un accomodement entre les rivaux. Mais la flamme de la discorde n'en éclata pas moins entre eux, et ces mariages n'établirent pas une amitié sincère et durable entre les chefs de la république. Seul maître de l'empire, Auguste n'omit rien non plus pour le maintenir dans sa famille, et les autres empereurs imitèrent son exemple. Les mariages, les adoptions, tout fut mis en œuvre pour perpétuer l'empire dans la maison régnante. Mais toutes ces précautions furent inutiles : les divisions ne firent que s'y multiplier. Il y eut dans l'empire diverses familles, diverses races qui se succédèrent, il n'y eut pas de dynastie persistante. La race des Césars s'éteignit avec Néron. Les successeurs de ces premiers empereurs eurent beau mêler leurs races, leur familles (les Flaviens, les Antonins, etc.) ; ils ne parvinrent pas à obtenir une possession héréditaire, et à maintenir ainsi la concorde entre les partis. On espéra qu'il serait possible de mêler et d'unir les familles par des adoptions ; il en résulta que les familles succédèrent aux familles et qu'on ne put jamais établir une combinaison définitive. Nerva adopta Trajan et celui-ci adopta Hadrien, lequel

adopta Antonin le Pieux et celui-ci adopta Marc Aurèle. Nous voyons ensuite Dioclétien adopter Galère, un Dace, auquel il donna sa fille Valérie en mariage. De son côté, Maximien Hercule, collègue de Dioclétien, fit épouser sa belle-fille à Constance Chlore, qu'il avait adopté et qui dut alors répudier sa femme légitime. Pour s'assurer le concours de Constantin, Maximien lui fit épouser sa fille Fausta. L'union de ces empereurs par des alliances domestiques n'amena aucun résultat sérieux. Il en fut de même des mariages princiers entre les Romains et les Barbares. Honorius donna fort inutilement en mariage au roi des Visigoths sa sœur Placidie, qu'il fit ensuite épouser à l'Empereur Constance.

Ne tenant aucun compte des traits propres au quatrième empire, et voulant appliquer la description qu'en fait Daniel au règne des Grecs, quelques exégètes ont cru voir, dans le passage du ch. II, 43, une allusion à des mariages des Séleucides et des Lagides. Il est vrai qu'au ch. XI, le prophète, entrant dans les détails de l'histoire de ces deux familles, mentionne deux mariages qui devaient s'y produire. Mais on ne peut donner ces deux mariages comme un trait caractéristique de l'empire d'Alexandre. Ces alliances séleucido-macédoniennes n'offrent rien d'extraordinaire entre familles princières de la même race et qui régnaient sur des Etats voisins. Les mariages n'ont eu une place vraiment caractéristique que dans l'empire romain où ils s'opérèrent fréquemment et souvent même par la violence (*cum frequenti divortio et raptu gravidarum*). Keil remarque très justement, en effet, que l'usage fréquent de ces mariages politiques, comme moyens d'obtenir ou de maintenir le gouvernement, est prouvé par la nombreuse collection de cas de cette sorte, compilée par J.-C. Velthusen, dans ses *Animad. ad Dan. II*, 27-45, *imprimis de principum Romanorum connubiis ad firmandam tyrannidem inventis*, Helmst,, 1783 (Dans le V[e] vol. des *Commentatt. Théol.* de Velthusen, édité par Kuinoel et Rupert). Keil se contente d'en citer le jugement de Caton sur César : (*triplex ad evertendam rempublicam inventa politicarum nuptiarum conspiratio*), et dont voici les paroles : *Rem esse plane non tolerabilem, quod connubiorum lenociniis imperium collocari* (διαμαστρωπεύεσθαι) *cœperit, et per mulieres sese mutuo ad præfecturas, exercitus, imperia auderet introducere* (p. 379). C'est donc avec raison que Daniel, après avoir défini l'empire de fer, le quatrième empire, ajoute que cet empire qu'il a en vue sortira aussi des rangs sous le rapport des mariages et offrira, à ce sujet; quelque chose de saillant et de caractéristique.

Cette information est encore complétée et rendue plus sensible encore, si c'est possible, par les mariages et les alliances des Romains et des Barbares, représentés par le mélange du fer et de l'argile. Lorsque le quatrième empire se vit menacé par les barbares, lorsque les légions devinrent impuissantes à garder des frontières trop vastes, cet empire chercha à se soutenir par des alliances avec ses ennemis. En demandant au Sénat, dans l'intérêt de l'empire, d'accorder les droits des honneurs pour la Gaule chevelue, l'empereur Claude s'appuie sur cette considération : « Pourquoi Lacédémone et Athènes, si puissantes par les armes, ont-elles péri, si ce n'est pour avoir repoussé les vaincus comme des étrangers » (Tacit., *Ann.*, XI, 24). On prodigua donc le titre de citoyen romain ; on appela aux honneurs du Sénat et du patriciat les plus nobles et les plus braves enfants des provinces, autrefois terres conquises, désormais partie intégrante de Rome. Les Espagnols, les Gaulois, les Thraces même peuplèrent la Curie. Des barbares parvinrent à l'empire. Il y eut des empereurs africains (Septime Sévère, Caligula) ; Syriens (Elagabal, Alexandre Sévère); Espagnols (Trajan). Philippe était arabe, Porthunius était Gaulois, Dioclétien était Dalmate, etc. L'armée se composa bientôt aussi d'étrangers. Le service militaire ayant été interdit à la noblesse d'Etat et à celle des villes, l'armée, au quatrième siècle, se recruta parmi les barbares. D'un côté, le trésor vendait très cher aux *possessores* (propriétaires) la dispense de fournir des recrues ; et, de l'autre, il se procurait à bon compte le soldat barbare. On y trouvait double bénéfice. Mais il n'y eut presque plus de troupes romaines : la garde de l'empire était confiée à ceux-là même qui devaient le démembrer. Déjà Tacite, vers la fin du premier siècle, disait que les armées romaines tiraient toute leur force des soldats étrangers : *nihil validum, nisi externum.* Malgré ces associations des Romains et des Barbares, les éléments de l'empire restèrent sans cohésion. Ce fut en vain que, pour combler les vides faits dans les rangs du peuple romain qui se lassait de défendre l'empire, on incorpora, on encadra et on disciplina des Gaulois et d'autres peuples, dont on n'avait endormi le regret de l'indépendance et assoupi les haines nationales, qu'en satisfaisant les intérêts. Loin de fortifier l'empire, ce mélange des Romains avec les nations étrangères en amena la ruine à cause de la différence de ces intérêts. La faiblesse des pieds de la statue provenait du mélange de l'argile introduite dans le fer. Ce fut l'alliance avec les barbares qui affaiblit l'empire et amena sa ruine, comme saint Jérôme l'observe très bien dans le passage

suivant : *Regnum autem quartum*, *quod perspicue pertinet ad Romanos*, *ferrum est quod comminuit et domat omnia : sed pedes ejus et digiti ex parte ferrei*, *et ex parte sunt fictiles*, *quod hoc tempore manifestissime comprobatur. Sicut enim in principio nihil Romano imperio* fortius et durius fuit ; ita in fine rerum nihil imbecillius : quando et in bellis civilibus, et adversum diversas nationes, aliarum gentium barbararum *indigemus auxilio* (*in loc.*).

La quatrième bête terrible du ch. VII symbolise aussi l'empire romain. — Les caractères spéciaux de ce quatrième empire sont aussi développés au ch. VII, 7, où l'emblème de cet empire est « une bête terrible, puissante et extraordinairement forte ; elle avait de grande dents de fer (et des ongles d'airain, vs. 19) ; elle dévorait, elle mettait en pièces, et elle foulait aux pieds ce qui restait ; elle était fort différente des autres bêtes ; elle dévorait, etc. » ; et au vs. 23 : « la quatrième bête est le quatrième royaume qui dominera sur la terre, et il sera différent ou plus grand que tous les autres ; il dévorera toute la terre. » Cette quatrième bête, qui représente le quatrième empire, correspond donc au dernier empire figuré par les jambes et les piede de la statue, c'est-à-dire à l'empire romain. Il est à remarquer que cette bête n'a pas de nom et qu'elle est caractérisée par la terreur qu'elle inspirera, par sa puissance qui lui permettra de dévorer toute la terre et d'être plus grande que les autres.

1° *La bête sans nom* désigne un empire qui ne devait ressembler à aucun autre. Si le prophète ne l'a pas spécifiée, ce n'est pas parce que l'empire qu'elle représentait était encore « caché dans l'Occident lointain. » Keil a pensé que le prophète ne donne pas un nom à cette bête parce que, au temps de Daniel, Rome n'était pas en rapport avec Israël et qu'elle se trouvait ainsi en dehors du cercle de la prophétie de l'Ancien Testament. Mais cette raison n'est pas satisfaisante, car, à l'époque de l'exil, les Grecs ne rentraient pas non plus dans l'horizon ordinaire du prophétisme ; et cependant le troisième animal, qui désigne l'empire grec, est indiqué par son nom. Avec Stuart, Pusey et d'autres exégètes, il faut admettre que l'omission du nom de cette bête est fondée sur ce que, dans le règne animal, aucune autre bête n'aurait pu être trouvée qui exprimât la forme différente, la puissance et les forces gigantesques de l'empire qu'elle représente. « Je n'admire pas peu, dit saint Jérôme, qu'ayant ci-dessus nommé la lionne, l'ours et le léopard, il ne compare l'empire romain à aucune bête connue ; mais c'est probablement

pour nous montrer cette bête comme beaucoup plus formidable qu'il s'est abstenu de lui donner un nom, afin que tout ce que nous pouvons imaginer de plus cruel dans les bêtes nous l'appliquions à l'empire des Romains (*Ut quidquid ferocius cogitaverimus in bestiis, hoc Romanos intelligamus*, vs. 7). Le prophète a pensé que, malgré tout ce qu'elle pouvait offrir d'énigmatique, il n'était pas besoin de mettre un nom sur cette figure et qu'il fallait surtout la peindre d'après la terreur qu'elle inspirerait. C'était un monstre inclassable.

Différence constitutionnelle. — En montrant, d'ailleurs, que cette bête n'avait pas un nom adéquat qu'on pût lui donner, le prophète donnait à entendre que l'empire dont elle était le symbole différerait de tous les autres empires par sa constitution politique. On ne trouverait pas en lui un chef qui pût le représenter (Nabuchodonosor, Cyrus, Alexandre) : il devait avoir des rois, des consuls, des décemvirs, des tribuns avec pouvoir consulaire, des dictateurs, des triumvirs, des empereurs. Le gouvernement romain devait donc être une chose qui ne ressemblerait à aucun autre gouvernement. Cet empire différait des autres par sa forme républicaine : à sa tête se trouvait non pas un individu, mais un peuple-roi, une ville divinisée, la déesse Rome, *Caput orbis et Urbs orbis Domina*. Il en différait encore par sa langue, par ses mœurs et par l'aire géographique qu'il occupait. Mais c'est surtout par sa force, sa cruauté, sa voracité et son étendue que l'empire romain devait se distinguer de ceux qui le précéderaient.

2° *La force de l'empire romain*. Il devait être « extraordinairement fort. » Cette force est indiquée par une étymologie qu'on a donnée du nom de Rome (ῥώμη, force, puissance, domination). On sait que ce peuple était très fort dans l'art sanglant des batailles. Comme « cette bête terrible qui, avec ses dents de fer et ses ongles d'airain, dévorait toute la terre, broyait et foulait aux pieds le reste, » le peuple romain engloutit et broya tous les peuples. A la naissance de Jésus-Christ, il y avait plus de 750 ans que les Romains n'avaient presque pas cessé d'avoir les armes à la main. Une si longue période de guerres, à peine interrompue par deux ou trois intervalles très courts, nous fait assez voir que ce peuple se distingua par sa forte organisation militaire. C'est bien l'animal terrible, épouvantable, extrêmement fort ou dur (*ṭaqqîfa'* — même expression qu'au ch. II, 40). Ces épithètes accumulées indiquent une chose à part, hors ligne, au point de vue de la force. Saint Jérôme en conclut que les trois animaux précédents

ont chacun les divers attributs de la force, et que celui-ci les possède tous : In prioribus bestiis *singula* formidinum signa, in hoc *omnia* sunt (*in Dan.*, hoc loco). On ne pouvait donc mieux décrire la force écrasante de cet empire de fer qui porta sa domination à la pointe des javelots, et qui confia à ses innombrables cohortes le soin de promulguer d'un bout du monde à l'autre les ordres du peuple romain.

Mais le voyant ne perçoit pas seulement les bouleversements politiques causés par cette puissance, il se préoccupe surtout des ravages qu'elle exercera dans le royaume messianique. L'empire romain, c'est Pilate qui portera la sentence de mort contre le Messie, c'est Néron, Domitien, Galère et les autres maîtres du monde qui devaient faire couler, pendant trois cents ans, par torrents, le sang des saints. Daniel entrevoyait aussi les maux que les royaumes, figurés par les dix cornes de la bête monstrueuse, devaient causer à l'Eglise chrétienne, et il était épouvanté des blasphèmes que le dernier persécuteur vomirait contre Dieu et contre ceux qui composeraient son royaume.

3° *La cruauté* du quatrième empire, marquée par l'écrasement des vaincus, se manifeste dans l'art avec lequel la métropole de la force sut réduire l'ancien monde en servitude. Les Romains firent la guerre contre les Latins, contre les Véiens, contre les Æques, contre les Volsques, contre les Ombriens, contre les Etrusques, contre la Grande Grèce ; puis, vinrent les guerres puniques, les guerres de Grèce, de l'Orient, des Gaules, etc., etc. Cette puissance absorba les empires assyrio-chaldéen, perse et grec. Mais le quatrième empire n'apparaît pas seulement avec des muscles de fer, qui broient, laminent et taillent toute la terre avec une pesanteur formidable de mouvements et une violence terrible. Il faut remarquer de plus que la tyrannie du peuple romain fut dure, cruelle, sanguinaire. Son incroyable cruauté forme un des traits saillants qui lui sont propres. Il ne faut pas le juger d'après les fanfares de ses triomphes et les éloges que lui ont prodigué ses admirateurs : il faut prêter l'oreille aux sanglots des vaincus. Pendant 1,200 ans son histoire offre un tableau continu d'atroces cruautés. Ses guerres ne furent pas seulement sanglantes comme toutes les guerres, mais Rome y mêla des coutumes féroces, et c'est par les plus cruelles barbaries qu'elle s'assujettit les peuples, les entraînant, les dévorant et les digérant dans cette immense consommation d'hommes et de choses qui fut sa vie. Non seulement Jules César fit périr dans la Gaule un million d'hommes et 250,000 Helvétiens, mais on le vit se

vanter d'avoir fait couper les deux mains à tous les hommes qui se trouvaient dans la dernière ville qu'il prit d'assaut. Lorsqu'il donna des fêtes aux habitants de Rome, il ordonna des combats entre les prisonniers dans toutes les rues de cette immense ville. Titus, qui détruisit Jérusalem et qu'on a nommé « le plus doux des Romains et les délices du genre humain, » fit tuer de sang froid tous les vieillards, tous les malades et tous les infirmes. Puis, il partit pour Rome, accompagné, dans sa marche joyeuse, par quatre-vingt mille jeunes Juifs qu'il fit tuer par le glaive ou dévorer par des bêtes féroces, afin de réjouir les populations des villes qu'il traversait.

En dehors des massacres résultant des entraînements de la guerre, la bête romaine avait, en effet, la soif du sang et la fureur du meurtre : le sang humain continuellement versé donna à ses mœurs, même à ses joies et à ses festins, un caractère particulier de férocité. A table, dans les réunions où la joie débordait, les Romains trouvaient un plaisir de cannibales à se donner le spectacle d'assassinats. Tous les jours, ils avaient des jeux de gladiateurs, dans les cirques, sur les places publiques, dans les rues, dans les palais. Des hommes étaient forcés de se battre contre des lions et des tigres ou de se laisser dévorer par des chiens ou écraser par des éléphants. Titus donna des jeux au Colysée pendant cent jours, où s'égorgèrent deux mille gladiateurs. Après son triomphe dacique, Trajan fit paraître dix mille gladiateurs dans le cirque. Le peuple romain se faisait ainsi remarquer par l'écrasement des vaincus. La bête « foulait aux pieds ce qui restait. » Elle vendait les femmes et les enfants que le glaive avait épargnés. Des marchands d'esclaves suivaient les armées romaines et emmenaient en Italie des bandes nombreuses de malheureux pour en approvisionner les marchés des villes et les boucheries du cirque. Telle était la dureté du gouvernement de Rome et ses rigueurs impitoyables envers les vaincus. *Væ victis!* était sa maxime. Malheur aux peuples qui osaient résister! La bête les foulait de ses pieds puissants et les déchirait avec ses ongles d'airain.

4° *La voracité.* En visant les extorsions par lesquelles les Romains ont fatigué la terre pendant un si grand nombre de siècles, le prophète indique un trait qui distingue parfaitement ce peuple-roi : son insatiable voracité. « Elle mangeait » (ch. VII, 7 15) ; c'est, en effet, un trait particulier à cette bête. Le peuple romain s'est fait nourrir pendant six cents ans par les peuples vaincus. On a justement remarqué que c'est un fait unique dans

l'histoire. Les nations asservies ont dû, pendant cette longue période d'années, fournir à chaque citoyen de Rome le pain (blé et orge), la viande de porc, l'huile et le vin. Des navires nombreux arrivaient constamment de la Sicile, de l'Afrique, des Gaules, de l'Espagne, de l'Asie. On sait, du reste, que, sous l'empereur Claude, il y avait à Rome près de sept millions de citoyens, sans compter les étrangers. A ces distributions permanentes les empereurs joignirent de fréquentes distributions en argent. César, par exemple, donna par tête quatre cents sesterces. Auguste en donna le double. Daniel a donc pu très justement signaler les repas que le quatrième empire ferait aux dépens des autres peuples. Le monde devait s'épuiser à nourrir le peuple-roi dans sa capitale, et ce peuple est très bien caractérisé par un appétit colossal et une voracité brutale.

6° *L'étendue qui distingue encore cet empire :* il « sera différent, c'est-à-dire plus grand que tous les autres (le verbe *šenah* offre aussi ce sens. — Voy. p. 621). » Ce trait marque d'une manière précise l'empire romain. Les quatre empires sont universels, mais celui-ci devait avoir une plus grande extension territoriale. L'empire romain fut, en effet, supérieur en étendue aux monarchies précédentes. En voyant les conquêtes des Romains, depuis l'Ecosse jusqu'en Ethiopie, depuis l'Atlantique jusque sur les bords du Tigre, on comprend que le ch. VII donne pour caractéristique à cet empire une plus vaste étendue. Aussi ne pouvons-nous manquer de trouver que, en comparant l'empire romain à ceux qui l'ont précédé, Denis d'Halicarnasse (*Prœm.*, 9) s'est exprimé dans le passage suivant d'une façon très exacte et qui rappelle d'une manière frappante le texte de Daniel : « Les empires chaldéen, perse et grec sont les plus célèbres de ceux qui ont existé, et nous venons de raconter leur durée et leur puissance. Mais, Rome étend sa domination sur toutes les contrées qui ne sont pas inaccessibles à l'homme et sur toutes les mers. Rome — ce qui ne s'était jamais vu avant elle — embrasse dans son immense empire à la fois tout l'Orient et tout l'Occident, et sa domination l'emporte également en durée sur tout ce qui l'a précédé. »

L'empire romain succède à l'empire grec et est en exercice à l'avènement du Messie. — Le quatrième empire enfin devait succéder aux Etats grecs issus de l'empire d'Alexandre, et il devait clore la série des grands empires qui devaient avoir dominé sur la terre avant la venue du Messie. Or, l'empire romain réalise parfaitement et réalise seul les conditions de cette prophétie. On lit, en effet, au ch. II, 44 : « Et dans les jours de ces rois » (les

chefs du quatrième empire) ou, en prenant le mot *malkatia'* dans le sens de règnes, « dans les temps de ces règnes, de ces empires, » le Dieu du ciel suscitera un royaume qui ne sera jamais détruit. Or, le Christ naquit lorsque Rome, déjà maîtresse de la Judée et du monde, résumait en elle tous les autres empires. L'empire romain réalise donc parfaitement et réalise seul toutes les conditions de cette prophétie.

Telle est aussi l'interprétation ancienne et commune des textes relatifs au quatrième empire. Tout le monde avoue, du reste, que la description des ch. II et VII s'applique très bien à l'empire romain. Kuenen lui-même le reconnaît. « Cette explication, dit-il, est même la seule pour tous ceux qui, pour des raisons dogmatiques, croient à l'infaillibilité du livre de Daniel » (p. 652). Mais il ajoute : « On ne peut pour cette raison accorder aucune valeur, en ce cas, au *consensus interpretum.* » L'explication du texte aboutit tout naturellement à constater que l'empire romain y est mentionné. Mais il ne faut pas admettre cette interprétation, parce que nous nous fondons sur « des raisons dogmatiques » et que « nous croyons à l'infaillibilité du livre de Daniel. » C'est là une raison tout à fait ridicule et une imputation complètement fausse. En examinant le texte, nous nous occupons de ce qu'il contient et nous ne nous préoccupons pas de l'infaillibilité de l'auteur. Nous constatons seulement que le texte mentionne bien certainement l'empire des Romains. Nous fondant sur les résultats de cet examen et assurés déjà de l'authenticité du livre, nous en concluons que Daniel est un prophète. Il n'y a rien là que de très conforme aux lois de la logique et à l'esprit scientifique. Mais le reproche injustifié qui nous est adressé ne pouvons-nous pas avec raison le retourner contre Kuenen et contre toute l'école rationaliste? Pourquoi refusent-ils de reconnaître l'empire romain dans la description si exacte, si catégorique, qu'en donne Daniel ? Uniquement parce qu'ils ne veulent pas que ce prophète ait porté sa vue si loin ; et leur volonté à ce sujet ne se fonde que sur des « préjugés dogmatiques, » ou, en d'autres termes, que sur leur hypothèse *à priori* de l'impossibilité de la prophétie. Au fond, ils n'ont aucune raison de limiter ainsi l'horizon du prophète. Ils n'en ont jamais donné aucune ; et nous allons constater que, dans l'espèce, le critique rationaliste s'appuie sur un roseau si fragile que le moindre souffle suffit pour l'abattre.

Opinion de l'interpolateur des Oracles Sibyllins opposée vainement à l'interprétation textuelle et traditionnelle. —

Voulant donc motiver son refus d'accorder une valeur sérieuse au *consensus interpretum*. Kuenen a recours à l'opinion du Juif qui a inséré ses divagations dans les Oracles sibyllins. « Le seul fait, dit-il, et il est des plus remarquables que, dans les Oracles sibyllins III (396, sv. éd. Friedlieb), qui paraissent avoir été écrits environ 140 ans avant l'ère chrétienne à Alexandrie, Dan. VII : 7, 8 se trouve appliqué au royaume des Séleucides, ce seul fait a plus de force démonstrative que l'accord de tous les commentateurs » (p. 652). Mais que prouve l'interprétation du Juif d'Alexandrie? Il s'agit de savoir s'il s'est sérieusement fondé sur le texte pour faire cette application. Un esprit qui se croit libre penseur ne devrait pas accepter ainsi, aveuglément, la première opinion qui s'offre à lui, et qui ne se présente en aucune façon comme motivée par l'étude du texte. Il n'est pas, du reste, difficile de comprendre que des Juifs d'Alexandrie qui, après le meurtre d'Onias III, ont fui les persécutions d'Antiochus ou qui avaient vécu au milieu de la situation religieuse, décrite au chap. VIII, et fortement troublés par le spectacle que leur avait donné la petite corne du règne des Grecs, aient rattaché à ce chapitre les passages du ch. VII, relatifs à un empire encore à venir. Ils ont groupés trop tôt en synthèse les événements prédits : ils ne les ont pas espacés conformément au texte. (Voy. à ce sujet, ch. IX, 25-27). Il y a là une interprétation émise sans réflexion et avec une précipitation qu'explique très bien l'état d'esprit dans lequel se trouvaient quelques Juifs d'Alexandrie au second siècle avant notre ère. D'ailleurs, il n'est pas du tout certain que le passage annoté par Friedlieb doive s'appliquer au royaume des Séleucides. On a pu y voir dix Ptolémées et on a fait de Cléopatre la petite corne. Il serait même possible d'appliquer aux dix empereurs romains qui ont succédé à Vespasien, le passage *Atque novam sobolem Denis e cornibus edet*. Un érudit français, C. Alexandre, qui a donné naguère une édition des Oracles Sibyllins s'exprime à ce sujet en ces termes : « Metaphora decem cornuum et unius illis adnascentis orta est e Daniele, cap. 7, v. 7, sqq. 23, sq Repetita partim in Apocalypsi, cap. 17, v. 3, et vix aliter intelligi potest quam de decem Romanis principibus non a Julio Cæsare. sed a Vespasiano numeratis, aperte sic figuræ sensum explicante ipso Johanne, Apoc. cap. 17, v. 12, sq.

Quoiqu'il en soit, l'opinion qui veut se baser sur ce texte des Oracles Sibyllins, pour établir que le quatrième empire décrit par Daniel est le royaume des Séleucides, devrait commencer par prouver que le rapprochement se trouve dans ces

Oracles et montrer ensuite qu'il est fondé en raison. Or, ni Kuenen ni les autres rationalistes n'ont produit, à ce sujet, aucun argument probant. Hilgenfeld a, il est vrai, très bien montré que le passage du sibylliste est emprunté à Daniel (*Jüd. Apokal.* p. 71). Mais Bleek, qui a voulu appuyer le choix arbitraire, qu'il fait parmi les successeurs d'Alexandre, sur le passage de ces oracles où les dix cornes de Daniel seraient mentionnées en connexion avec Alexandre, n'a pu s'empêcher de reconnaître que les dix cornes ne sont pas des rois syriens. Il suit seulement de là que le Juif d'Alexandrie aurait arrêté arbitrairement et à tort la vision du ch. VII et aurait pris pour les dix royaumes simultanés, indiqués par les cornes, dix rois qui ont régné successivement l'un après l'autre L'auteur du passage sibyllin aurait ainsi donné à la mention des dix rois une interprétation que Bleek lui-même regarde comme en contradiction avec le texte de Daniel. Nous allons, d'ailleurs, examiner plus particulièrement les textes relatifs aux dix cornes et à la petite corne. Mais ce que nous avons déjà constaté dans ceux qui sont relatifs aux quatre empires suffit pour montrer que, dans la pensée du prophète, le quatrième empire est bien certainement l'empire romain. Les rationalistes eux-mêmes ne pourraient pas s'empêcher de l'admettre s'ils n'étaient pas sous le joug de leurs préjugés d'école. C'est ce que met très bien en relief l'abbé Vigouroux dans le passage suivant : « Le prophète n'a pas mis de titre au bas des deux tableaux que l'on vient de voir; mais qui ne reconnaîtrait à ces traits l'empire romain ? N'est-il pas vrai qu'un esprit non prévenu, qui lirait les descriptions de Daniel sans savoir quel en est l'auteur, s'écrierait sur le champ : Oui, voilà bien cet empire de fer, qui a broyé l'univers entier sous ses pieds, dominant partout, surpassant en puissance et en grandeur tous les empires qui l'avaient précédé, brisant toutes les résistances, dévorant toute la terre « avec ses dents et ses ongles de fer (Dan. VII, 19), » et en faisant en quelque sorte sa proie; voilà bien Rome et ses Césars; il est impossible de les peindre en termes plus expressifs et plus caractéristiques.
» Hé bien ! cet empire romain que personne n'hésiterait à reconnaître dans ces tableaux, les rationalistes refusent de l'y voir, parce qu'ils le lisent, non dans un historien, mais dans un prophète ! Ce royaume, qui diffère de tous les autres royaumes par son étendue, par sa force, qui absorbe la terre entière, ce royaume devant qui les premiers grands empires sont comme rien, ce royaume, c'est, d'après eux, celui des successeurs des

généraux d'Alexandre, qui règnent dans un petit coin de l'Asie occidentale ou de l'Afrique, c'est la Syrie d'Antiochus Epiphane ou l'Egypte des Ptolémées ! Qui pourra le croire, à moins d'être aveuglé par les préjugés de l'incrédulité? Jamais les Séleucides ou les Ptolémées n'ont été les maîtres du monde; leur royaume n'a pas eu la dureté du fer, ils ont au contraire courbé la tête sous le joug de Rome. Ainsi le tableau, dans son ensemble, conconvient à l'Empire romain seul. Il en est de même pour les détails. Quand on veut découvrir dans la quatrième bête à dix cornes la Syrie ou la Grèce, on tombe dans de flagrantes contradictions. » (*La Bible et les découv. mod.*, t. IV, p. 497, 498).

Problème des dix orteils et des dix cornes. — Portons maintenant notre attention sur la suite de l'emblème que la statue et la quatrième bête nous présentent dans leurs dix orteils et dans leurs dix cornes. Les doigts des pieds, expressément mentionnés, indiquent que, dans un certain temps, cet empire se divisera en dix parties ou en dix royaumes (II, 41, 42). Les dix cornes dont le front de la bête est armé nous font, en effet, connaître la signification des dix orteils. Les dix cornes ou « puissances » sont « dix rois » (VII, 24). L'emblème des dix orteils et des dix cornes offre d'ailleurs le même sens que l'emblème des quatre têtes du léopard (VII, 6) et des quatre cornes qui remplacent la corne brisée du bouc (VIII, 8). D'un autre côté, nous savons que, d'après le langage de la prophétie, ces rois ne peuvent être que des rois fondateurs ou représentants de royaumes, comme Nabuchodonosor, Cyrus et Alexandre, qui personnifient toute la série de leurs successeurs ou les trois premiers empires. Les dix rois dont il s'agit ici représentent donc dix royaumes ou dix États. Les dix rois ou les dix royaumes sont, d'ailleurs, indiqués comme coexistants. Ils sont, en effet, représentés par les dix cornes qui sont en même temps sur la tête de la bête, et les royaumes qu'elles représentent ou leurs dérivés existeront encore, lorsque le roi, symbolisé par la petite corne, surgira « au milieu d'eux. »

Il nous reste donc à voir comment cette prophétie des dix cornes s'agence avec l'histoire de l'empire romain. Pour le bien comprendre, il faut remarquer que ces royaumes seront un produit mélangé, comme l'indiquent les dix orteils de fer et d'argile de la statue. Ces royaumes feront donc corps avec le quatrième empire et ils offriront un mélange des deux éléments, romain et étranger, qui marqueront une période de l'histoire de cet empire.

Trois phases successives de l'empire romain. — On sait

que l'empire grec, le troisième empire, passa par deux phases : une période d'unité et une période de division. L'évolution de la constitution politique et sociale du monde romain comprend, d'une façon analogue, trois périodes : 1° la période des jambes de fer, c'est l'ère des prospérités, des conquêtes ; 2° la période des pieds en partie de fer et en partie d'argile : mélange des races gauloise, germaine, tudesque, sarmate, orientale ; 3° la période des orteils en partie d'argile et en partie de fer. Cette dernière période est celle des dix cornes qui doit se terminer avec l'apparition et la destruction de la petite corne. Il suit de là que la période des dix royaumes est une des phases de l'histoire de l'empire romain, et que les dix royaumes seront une suite de cet empire jusqu'à la fin des siècles. Les dix cornes romano-barbares indiquent, en effet, la continuation de l'empire romain comme les quatre cornes du bouc et les quatre têtes du léopard indiquent la continuation de l'empire d'Alexandre, qui se maintint ainsi jusqu'à ce que les Romains eussent succédé à l'empire des Grecs. La mort du Macédonien amena, sous certains rapports, la dissolution de l'Etat grec. Mais, dans ses débris, quatre lieutenants d'Alexandre se taillèrent des royaumes, et ces débris ou ces royaumes n'en furent pas moins de simples portions et des continuations de l'empire des Grecs. Seulement, dans le cas des dix royaumes formés par le démembrement de l'empire romain, il faut tenir compte de la part qu'y prit l'élément étranger.

Systèmes relatifs aux royaumes symbolisés par les dix cornes. — Quelques commentateurs ont cru qu'il s'agissait des dix empereurs qui s'acharnèrent contre les chrétiens dans les premiers siecles. Mais les auteurs de ces persécutions qui se renouvelèrent par dix fois n'ont pas été coexistants, et ils n'ont pas fondé des royaumes distincts et coexistants.

D'autres critiques ont pensé qu'il faut entendre ces textes de dix rois qui existeront à la fin du monde et qui ne paraîtront que peu de temps avant la venue de l'Antechrist (Maldonat, Cornelius à Lapide, C.-B. Michaelis, Keil, etc.). Auberlen dit que « les dix cornes indiquent la forme qu'affectera dans les derniers temps l'ensemble des puissances terrestres » (p. 274). La raison qu'on donne pour ce sentiment, est qu'on ne paraît pas avoir trouvé ces dix rois dans l'histoire. Mais il peut se faire que l'insuccès des recherches, faites à ce sujet, provienne de notre ignorance de l'ethnographie des divers peuples qui se sont jetés sur l'empire romain. Nous verrons, d'ailleurs, qu'on s'est peut-être trompé, et qu'on a trouvé plus de royaumes qu'on

n'en voulait, parce qu'on n'a pas donné au mot « dix » le sens symbolique qu'il peut avoir dans les passages visés. D'un autre côté, il faut reconnaître que les dix royaumes doivent se rattacher à l'empire romain, dont ils sont un prolongement, comme les dix cornes sont un appendice de la bête. On peut très bien admettre que les nombreux royaumes sortis de l'empire romain se ramifieront, vers les derniers temps, en dix royaumes ou états. Mais il faut aussi montrer des liens ou des chaînons intermédiaires qui les rattachent à cet empire.

Au fond, il est très vrai que, par les « dix rois, » il faut entendre les destructeurs de l'empire romain qui, après avoir été renversé, continuera sous une nouvelle forme. Saint Jean (Apoc., XVII, 7, 12, 14) mentionne aussi dix cornes sur la tête de la bête qui représente l'empire romain, et il nous les montre d'abord favorables à la bête et ensuite ses ennemis. Cette prophétie n'a certainement pas rapport au passé : elle constitue une prédiction relative à la transformation de l'empire romain. Ces dix rois qui n'étaient pas encore entrés dans leur règne, sont les chefs qui se partagèrent les provinces de cet empire. Quelques-uns s'étaient mis d'abord à la solde de l'empire romain ; d'autres, sans s'y être affiliés, y pénétrèrent avec autant de succès ; et une fraction de cet empire transformé composa l'empire grec (byzantin, et ses démembrements). Il ne faut pas, en effet, chercher les succédanés de l'empire romain chez les seuls barbares, venus par le nord de l'Europe, qui envahirent cet empire et contribuèrent à sa destruction en Occident.

Les dix cornes dites gothiques. — Quelques expositeurs du livre de Daniel appliquent ce passage à des chefs barbares qui se sont partagés une partie de l'empire romain, et ils ont cru pouvoir marquer le nombre précis des dix peuples qui ont démembré cet empire. Mais ils se sont trouvés en désaccord à ce sujet. Il y a, en effet, de l'arbitraire dans le dénombrement de ces « peuples gothiques. » Chandler (*Vindication*, etc., p. 263) a cru les voir groupés dans un passage de Machiavel (*Hist. flor.*, l. I), qui, évidemment, ne songeait guère à Daniel, en comptant, dans l'invasion des barbares, les dix peuples suivants : les Ostrogoths en Mésie, les Visigoths en Pannonie, les Suèves et les Alains en Gascogne et en Espagne, les Vandales en Afrique, les Francs dans les Gaules, les Burgondes en Bourgogne, les Hérules et les Thuringes en Italie, et les Lombards sur les bords du Danube et puis en Italie. Vitringa énumère les dix suivants qui se soumirent au pape (*Commentar in Apoc.*, p. 788) :

les royaumes des Gaules ou de France, d'Espagne, de Germanie, d'Angleterre, d'Ecosse, du Danemark, de la Suède, de la Hongrie et de la Pologne. Mais il n'est pas exact de dire que ces dix royaumes soient sortis, sous cette forme du moins, des débris de l'empire romain. D'après Gaussen, ces peuples étaient : les *Visigoths* qui se fixèrent en Espagne ; les *Ostrogoths* qui s'établirent en Italie ; les *Hérules* qui prirent Rome et proclamèrent Odoacre roi d'Italie ; les *Lombards* qui s'emparèrent de la haute Italie ; les *Francs* qui s'établirent en Belgique et dans une partie des Gaules ; les *Burgondes* qui envahirent une partie de la Gaule et de l'Helvétie ; les *Alains* qui s'établirent d'abord dans les Gaules et puis en Espagne ; les *Suèves* qui vinrent sur les bords du Rhin et donnèrent leur nom à la Souabe ; les *Gépides* qui se fixèrent dans la Pannonie ; et enfin les Vandales qui s'établirent en Espagne (Andalousie) et en Afrique. Ce commentateur exclut les Allemands, ainsi que les Angles et les Saxons, parce que, d'après lui, « leurs royaumes étaient en dehors de la terre prophétique » ; et pour lui cette terre est limitée par le Rhin, le Danube jusqu'à Belgrade, puis tirant vers Durazzo, sur l'Adriatique, et allant, par la Méditerranée, en Afrique, à la grande Syrte, à l'est de Tripoli. Tout ce qui est à droite, en regardant le Nord, est l'empire d'Orient ; et tout ce qui est à gauche, l'empire d'Occident » (II, p. 127). Gaussen exclut d'ailleurs les Angles et les Saxons, parce que, dit-il, l'Angleterre n'appartenait pas encore aux Romains, quand les jambes de fer succédèrent aux cuisses d'airain, c'est-à-dire quand les Romains devinrent la quatrième monarchie par la prise de Jérusalem ; » et aussi parce que ce pays « en avait été détaché pour toujours quand les dix cornes vinrent à se former » (pp. 216, 217). Mais il y a dans tout cela beaucoup plus de fantaisie qu'il ne convient. Il y a au-delà du Rhin et du Danube des contrées qui ont appartenu au corps de la bête aussi bien que les Gaules : la Souabe et la Pannonie. La Grande-Bretagne a fait, pendant trois cents ans, partie de l'empire romain, et ce pays ne cessa de lui appartenir que parce que les Césars ne furent plus en état de le défendre contre les barbares, contre les attaques des Celtes du Nord et contre les incursions des Angles et des Saxons, deux peuples dits « Gothiques, » qui s'approprièrent cette province romaine. D'un autre côté, les Romains étaient devenus le quatrième empire lorsqu'ils eurent succédé aux Grecs en Europe, en Asie et en Egypte, c'est-à-dire quelques années avant la conquête de la Grande-Bretagne. Ainsi,

rien n'autorise Gaussen à dire que « les dix nations gothes » sont seules représentées par les dix doigts des pieds (II, p. 130).

Ces interprètes et ceux qui, tout en variant le groupement des dix royaumes, ne dépassent pas les invasions « tudesques, » font, d'ailleurs, de l'arbitraire lorsqu'ils font de l'Occident seul le quatrième empire du chapitre VII de Daniel. Sur quoi se fonde-t-on, en effet, pour exclure l'empire d'Orient? Dans le texte, il s'agit d'un démembrement de tout l'empire romain. Or, cet empire romain fut démembré non seulement en Occident, mais aussi en Orient. Après avoir reconnu que la quatrième bête est l'empire romain tout entier, on n'a pas le droit de le restreindre à n'être que l'empire des Latins. C'est réduire la statue à une seule jambe et mettre dix orteils à un seul pied. Les dix cornes appartiennent aussi à toute la bête, et il n'est pas dit qu'on doive restreindre le texte à ne signifier que des royaumes formés sur un de ses côtés. La division doit tout aussi bien comprendre l'empire romain byzantin que l'empire romain-latin. L'anglican Mede l'a très bien compris, et il dénombre ainsi les dix royaumes fondés en 456, l'année qui suivit le sac de Rome par Genséric, roi des Vandales : les Bretons, les Saxons en Bretagne, les Francs, les Burgondes, les Visigoths au sud de la France et en Espagne, les Suèves et les Alains en Gallice et en Portugal, les Vandales en Afrique, les Allemands en Germanie, les Ostrogoths qui furent remplacés par les Lombards et les Grecs dans la portion qui restait de l'empire romain. Mais aux Grecs, il faut aussi joindre les Parthes et des Arabes qui avaient été assujettis au quatrième empire et qui, ayant recouvré leur indépendance, occupèrent de vastes provinces de cet empire. C'est ainsi que l'auteur d'un Commentaire sur l'Apocalypse, attribué à saint Ambroise, compte justement, dans le nombre des dix cornes de la bête, les Perses et les Sarrasins, qui s'emparèrent de l'Asie. Quelques rois arsacides (Vologèse, Tiridate) avaient rendu aux Romains les hommages qu'ils exigeaient de tous les petits rois de l'Asie. Après la mort de Théodose, les Sassanides arrachèrent quelques provinces à l'empire d'Orient. L'Arabie Pétrée avait été soumise pendant quelque temps à la puissance romaine. Mais les rois arabes de Hira furent les fléaux de l'empire byzantin (Cfr. Procope, *de Bello Persico*, l. I, c. XVII), tandis que les rois arabes de Ghassan, convertis au christianisme et vassaux de l'empire de Constantinople, étaient sous la dépendance des Romains, auxquels ils fournirent des troupes auxiliaires. Avec les successeurs de Mahomet, né en 570, les tribus

arabes débordèrent, comme un fleuve qui rompt ses digues, dans de nombreuses provinces de l'empire romain. Mais, Daniel ne s'occupe pas du développement des diverses nationalités entre lesquelles l'empire romain fut divisé.

Il est encore une objection qui demande une réponse. On a dit que les royaumes devaient s'élever de l'empire lui-même (vs. 24) et que les barbares sont venus des forêts asiatiques ou des lointaines régions de l'Europe septentrionale. Mais il ne faut pas oublier que les peuples ont pénétré dans l'empire et qu'ils sont compris dans les mélanges de fer et d'argile des pieds et des orteils de la statue. Les nouveaux royaumes sont le produit du mélange par semences humaines dont il est parlé dans Daniel (II, 43). Il y a chez eux une part de civilisation romaine et un élément étranger à cette civilisation. Ces divers peuples se sont trouvés mêlés, d'une façon ou d'une autre, avec le quatrième empire. L'essentiel est que les dix cornes se rattachent immédiatement à l'empire romain, qu'elles apparurent à peu près vers la même époque et qu'elles aient eu une existence simultanée. Nous ne savons, du reste, jusqu'à quel point on serait fondé à fixer l'apparition de tous ces royaumes au cinquième siècle. La période de la formation de ces royaumes a pu comprendre un plus long espace de temps. Les évolutions qui s'opérèrent du cinquième au septième siècles forment un ensemble qui se rattache au même fait, au démembrement et à la transformation du quatrième empire.

Les dix cornes représentent un grand nombre de rois qui ont démembré l'empire romain et qui ont établi de nouveaux royaumes sur ces ruines. — Remarquons d'abord que le nombre dix est employé quelquefois comme nombre indéfini. Ainsi Jacob se plaint que Laban ait changé « dix fois » ce qu'il devait avoir pour récompense (Genèse, XXXI, 7). Ailleurs, l'expression « dix femmes » désigne un nombre considérable de femmes (Lévit. XXVI, 26). Dieu dit que les Israélites l'ont tenté « dix fois » (Nombr. XIV, 22) ; Job reproche à ses prétendus amis de l'avoir outragé « dix fois, » c'est-à-dire plusieurs fois (XIX, 3), et Daniel emploie aussi ce nombre de la même façon comme un superlatif (I, 20 ; Cfr. Amos VI, 9, etc.). C'est ainsi que, pour exprimer un grand nombre de fois, nous donnons à ce nombre le sens de beaucoup : Je vous l'ai répété dix fois, etc. Rien ne nous empêche de voir dans l'expression « dix orteils, dix cornes » qu'il s'agit d'un tout indéfini, indéterminé. Saint Augustin s'est demandé s'il ne fallait pas entendre les dix rois

du ch. VII dans un sens métaphorique comme désignant tous les rois de la terre (*De Civ. Dei*, lib. XX, C. XXIII) : « Quid enim si numero isto denario universitas regum significata est, post quos ille (Antichristus) venturus est, sicut millenario, centenario, septenario, et aliis atque aliis numeris quos nunc commemorare non est necesse ? » Pintus et Keil voient aussi une multitude de rois indiquée par le nombre dix. Ce qui semble prouver, d'ailleurs, que le nombre des dix orteils et des dix cornes désigne tout simplement une multiplicité de souverainetés et qu'il ne faut pas prendre ce nombre comme un nombre indéterminé, c'est que Daniel dit que les empires représentés par la statue seront réduits en poudre par la Pierre. D'où l'on peut très bien conclure qu'à ce choc la statue fut divisée en fragments nombreux. En considérant ainsi le nombre dix comme pris indéfiniment et pour indiquer une multitude, un grand nombre, nous voyons que les textes des ch. II et VII nous apprennent que divers rois et divers peuples devaient s'emparer des provinces de l'empire romain et y ériger plusieurs nouveaux Etats.

Toutefois, nous serons plus complètement dans le vrai en nous guidant d'après la règle exégétique qui veut que lorsqu'un mot offre deux sens nous les admettions tous les deux, à moins que le contexte ou d'autres textes ne s'y opposent. Or, dans l'espèce, rien ne s'oppose à ce que la Révélation ait donné au mot « dix » tout à la fois une valeur symbolique et une signification spéciale et précise, c'est-à-dire deux significations, qui nous apprennent ainsi deux événements d'une très haute importance : les dix cornes signifient d'abord la multitude, la totalité des royaumes terrestres, qui ont tous de la parenté avec la bête ; et ensuite dix royaumes spécialement visés qui proviendront des précédents, et qui existeront à l'époque de l'apparition de l'Antechrist.

L'empire romain continue son existence, sous une nouvelle forme, dans les Etats qui se sont greffés sur lui ou qui l'ont supplanté, et il durera, à travers les transformations qu'ils pourront subir, jusqu'à la fin des temps. — Ces royaumes nés des ruines du quatrième empire, sont en connexion avec lui comme les dix cornes avec la quatrième bête. Ce sont des excroissances du quatrième empire, et ils forment en le continuant et en vivant de sa politique et de ses lois, une des grandes périodes de l'histoire de l'humanité.

Et d'abord il n'est pas difficile de voir que l'empire romain

prolongea sa durée dans la Rome de Constantin. Lorsque le siège de l'empire fut transféré à Byzance, Rome presque tout entière se rendit dans la nouvelle capitale. Constantinople eut son capitole, ses cirques, ses arcs de triomphe, ses palais, une cour brillante, un sénat et un peuple, auquel on faisait, comme à celui de Rome, des distributions annuelles de froment et de vin. L'empire romain se perpétua aussi dans divers Etats qui se sont formés en Europe à l'époque de l'invasion des barbares. Ces rois se donnèrent comme des lieutenants de l'empire d'Orient et ils gouvernèrent leurs royaumes en qualité de patrices et de consuls. Odoacre, Alaric, Ataulf, Théodoric se sont regardés comme les légitimes successeurs des Césars et comme les soutiens et les continuateurs de l'empire romain. Ils ont été reconnus et acceptés comme tels. Lorsque Odoacre, à la tête des Hérules, s'empara de Rome, le faible Romulus Augustule déposa, dans les mains de ce barbare, sa couronne et sa pourpre impériale. Le nouveau roi conserva toutes les formes de la magistrature romaine; il fit reporter à l'empereur de Constantinople les insignes impériaux, et il lui demanda respectueusement la dignité de Patrice L'empereur lui accorda ce titre : « comme à l'homme que le Sénat de Rome avait choisi pour défendre l'empire d'Occident. » Alaric, qui saccagea Rome le premier, était un général de l'empire, reconnu et nommé par l'empereur d'Occident commandant des troupes de l'Illyrie. A Toulouse, les Visigoths demandèrent à l'empereur de leur céder la Catalogne et l'Aquitaine, comme à des vassaux de l'empire. Les Suèves, les Gépides, les Alains se donnaient également comme « les confédérés de l'empire, » dont ils se partageaient les lambeaux. Théodoric, roi des Ostrogoths, se fit donner le consulat en 484, et il fit conférer tous les ans à ses officiers, par l'empereur de Constantinople, les dignités romaines de consuls et de patrices. Clovis, roi des Francs, qui s'empara d'une grande partie des provinces de l'empire dans les Gaules, reçut aussi de la part de l'empereur d'Orient les insignes de consul. Les rois des Burgondes se disaient membres du « grand empire romain. » Sigismond, fils de Gondebaud écrivait à l'empereur d'Orient : « Mon pére a été l'un des plus fidèles sujets de l'Empire; mes Burgondes vous regardent comme leur suzerain; et de tout temps mes ancêtres ont eu des cœurs romains. Je tiens plus à honneur de vous obéir que d'être obéi moi-même par mes sujets; et si l'Orient est régi par votre présence, l'Occident l'est sous vos auspices » (Avitus, *Epistola* 94 et *Epist.* 143).

Enfin, l'an 800, le pape Léon III couronna empereur le gallo-romain Charlemagne, roi des Francs ; et le peuple acclama ce prince en disant : « Vie et victoire à Charles, Auguste, couronné de la main de Dieu, empereur des Romains ! » L'empire d'Orient s'est, d'ailleurs, continué par les empereurs de Constantinople, jusqu'en 1452, où il fut renversé par Mahomet II. La seconde Rome passa alors sous le joug des Turcs. Mais elle devint bientôt l'objet de l'ambition des *tsars* = (*czars* = *cæsares*), qui sont censés, chez les Grecs et les Slaves, les successeurs des empereurs romains. L'empire d'Occident, perpétué par les empereurs francs et allemands, a duré jusqu'en 1806, année de la suppression du titre et des prérogatives du roi des Romains par Napoléon Ier. Dans un discours prononcé au moment où ces lignes s'impriment (1889), le prince Louis de Bavière, fils du régent et héritier éventuel du trône, a dit, en faisant allusion à la triple alliance (entre la Prusse, l'Autro-Hongrie et l'Italie) : « Maintenant, tout ce qui fut le Saint-Empire du moyen-âge est de nouveau réuni. » Il pourra se faire, du reste, que cet empire retourne un jour aux Francs : nous ne verrions encore, dans cet événement, qu'une évolution des états formés des débris du quatrième empire.

On sait, d'ailleurs que, si Napoléon avait donné à son empire une forme et des lois qui s'inspiraient des institutions romaines, le nouvel empire allemand est encore plus imprégné que le sien de la dogmatique des Césars. Dans les autres Etats, les puissances terrestres ont conservé aussi des éléments païens et, au fond, un ferment de haine contre le royaume de Dieu. Aussi, après nous avoir appris que le quatrième empire se diviserait en nombreux royaumes et ne s'occupant pas des révolutions futures de ces Etats ou des nouveaux royaumes qui remplaceraient ceux qui disparaîtraient, Daniel, indiquant leur rapport avec la Bête, nous a appris très justement qu'ils seraient, à divers degrés, animés de son esprit. Le Voyant ne s'est pas trompé. Justinien fit recueillir les lois de l'empire romain, et il donna un corps aux Codes, qui s'introduisirent en Occident et qui aidèrent à fonder la domination des légistes. L'empire de Byzance, sous une forme demi-païenne et demi-chrétienne, a continué la tyrannie de l'ancienne Rome, en inoculant même aux états chrétiens, le dogme de l'Etat-Dieu. On sait que ce dogme persiste, plus ou moins ouvertement, dans les constitutions des états modernes. Sans doute, ces états ne

s'identifient pas avec Jupiter, mais ils s'attribuent une partie des pouvoirs des Césars divinisés sur les consciences et sur les choses saintes. Ils tiennent des Romains la manie qui les porte à s'immiscer dans l'enseignement doctrinal, et à favoriser les hérésies, les schismes et même à imposer, sous le prétexte hypocrite de la neutralité, l'athéisme, l'indifférentisme ou le scepticisme. D'un autre côté, ces Etats ont fait de l'Eglise un instrument de règne et, en l'associant à leurs visées politiques, ils ont souvent compromis son action sur les âmes. En conservant ce qu'ils appellent leur « puissance éclésiastique ; » ils deviennent aisément persécuteurs ; et ils font sentir aux églises chrétiennes leur dépendance, leur servitude, même pour ce qui concerne le service de Dieu. Nous ne sortons pas du type de l'Etat-Dieu : c'est la tyrannie romaine qui se continue ainsi à travers les siècles. L'élément païen que l'Etat a conservé le porte donc à tourmenter l'Eglise, ou à lui faire, pendant le temps de trêve, une guerre sourde plus dangereuse souvent qu'une guerre ouverte.

Ainsi, il n'est pas difficile de voir que, à travers les transformations qu'ont subies les tronçons de l'empire romain, la Bête romaine vit encore en quelque sorte : on sent, dans la vie des Etats modernes, l'influence de la législation, des mœurs, de l'organisation du monde païen. Ceux qui auront médité sur ce maintien des traditions de l'empire romain ne trouveront pas étrange que l'explication traditionnelle des empires de Daniel fasse durer cet empire jusqu'à nos jours, « même après 1806. L'histoire du paganisme des quatre empires n'est pas plus radicalement finie que celle de la nation juive. La statue brisée persiste encore, sous certains rapports, dans ses fragments. Tous les systèmes terrestres, qui ne sont pas dans l'esprit de Jésus-Christ, font partie de ce que l'Ecriture appelle « ce monde, » le monde plongé dans le Méchant (ἐν τῷ πονηρῷ, I, Jean, V, 19). Au fond de toutes les transformations des Etats issus de l'empire romain, on trouve le pouvoir despotique de la tyrannie romaine et une opposition de ce monde au règne de Dieu. C'est par cet élément païen que le quatrième empire de Daniel s'est continué jusqu'à nos jours. Nous ne devons donc pas être étonnés de voir que, au dix-septième chapitre de l'Apocalyse, saint Jean, dans la description qu'il nous donne de la bête, nous montre, comme un tout complet, la même puissance hostile du monde, qui apparut à Daniel, suivant ses divers développements, sous le symbole des quatre bêtes. La vision du colosse de

Nabuchodonosor, celle des quatre bêtes vues par Daniel, et la bête à dix cornes que décrit saint Jean, correspondent aux dix doigts des pieds de la statue; et sont, en effet, relatives aux mêmes événements que nous exposons en ce moment.

Durée de la période de l'histoire romaine indiquée par l'image des dix orteils correspondant aux dix cornes. — La durée de cette période n'a pas été fixée par Daniel. Il ne s'explique pas au sujet de l'intérim qui sépare la formation des Etats, provenus des débris de l'empire romain, et l'apparition de l'Antechrist. C'est cet intérim que les rois et les peuples franchissent devant nous. Le prophète laisse ces Etats se développer, se transformer, et, franchissant l'espace de temps pendant lequel ils doivent subsister, il va droit à la crise finale. Nous savons donc seulement que, après la période comprise entre ces deux époques, viendra l'ennemi de Dieu, le plus formidable persécuteur des saints, qui sera écrasé par le Fils de l'Homme. D'un autre côté, nous savons aussi que Jésus-Christ a déclaré que le jour de son dernier avènement était caché à tous, et qu'il resterait caché jusqu'à l'accomplissement final (Matth., XXIV, 36; Marc, XIII, 32). Il suffit que nous sachions qu'il viendra comme un éclair. Le temps fixé par l'Eternel ne nous a pas été révélé, afin que nous soyons dans une sainte et constante attente de la venue du Sauveur glorifié.

Sentiment de saint Paul et des Pères au sujet de la venue de l'Antechrist à la suite des royaumes symbolisés par les dix cornes. — Lorsque la persécution de Néron se fut développée, beaucoup de chrétiens pensèrent qu'après lui l'empire romain prendrait fin et que la parousie aurait lieu immédiatement. Ils se fondaient sur un texte de saint Paul (II, Thess., II, 3-7) qui a en vue l'Antechrist, et la fin de l'empire figuré par la quatrième bête aux dix cornes du livre de Daniel. Cette prophétie du grand Apôtre signale aussi l'empereur Néron qu'il représente sous les traits d'Antiochus, comme un « impie » et un « homme de péché. » Mais nous devons remarquer d'abord que saint Paul ne veut pas que les chrétiens de Thessalonique croient que « le jour du Christ est proche » (*Ibid.*, vs. 2). C'est pourquoi il ajoute qu' « il ne viendra pas avant que le temps de l'apostasie ne soit arrivé et qu'on n'ait vu apparaître celui qui est sans loi (ὁ ἄνομος), l'homme de péché (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας), le fils de perdition » (*Ibid.*, vs. 3), c'est-à-dire celui qui était connu des Juifs et des Chrétiens comme ayant été figuré aux chapitres VIII et XI du livre de Daniel. Puis, il ajoute (vs. 6) :

« Et vous savez maintenant ce qui empêche (τὸ κατέχον) qu'il (l'Antechrist) ne se révèle en son temps (vs. 7) ; car le mystère d'iniquité (τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας) opère déjà ; seulement que celui qui tient (ὁ κατέχων) maintenant tienne toujours jusqu'à ce qu'il paraisse (vs. 8), et alors se découvrira l'impie que le Seigneur Jésus tuera d'un souffle de sa bouche. » De ce passage, les Pères ont conclu que l'Antechrist ne paraîtra pas avant que l'empire romain ne soit détruit. C'est ainsi que saint Jérôme dit, dans son Commentaire sur Jérémie, que saint Paul, sous le nom de « celui qui tient, » entend « l'empire romain, » et il explique ainsi ce passage de l'Apôtre : « Seulement que l'empire romain, qui tient maintenant sous sa puissance toutes les nations, se retire et soit ôté de ce monde » (*Epist. ad Algas*, q. 11). Saint Augustin commente en ces termes ce même texte : « Quelques-uns prétendent que ces paroles regardent l'empire romain, et que l'Apôtre n'a pas voulu s'exprimer plus clairement, de peur que la calomnie ne l'accusât de faire des vœux contre l'empire romain, à qui l'on promettait l'éternité. Ainsi, *ce mystère d'iniquité* devrait s'entendre de Néron, dont les œuvres semblaient déceler l'Antechrist ; et, de là, certaine croyance qu'il ressuscitera et qu'il est l'Antechrist futur. S'il faut en croire quelques-uns, il n'a pas été tué, mais enlevé, et le bruit de sa mort répandu : et maintenant il est gardé en secret plein de vie et dans la vigueur de l'âge, comme à l'époque de sa mort présumée, jusqu'au temps où il doit reparaître et rentrer en possession de son empire. En vérité, je ne puis assez m'étonner de la témérité étrange de cette opinion (*multum mihi mira est hæc opinantium tanta præsumptio*). Cette parole néanmoins : *Que celui qui tient tienne toujours, jusqu'à ce qu'il se retire*, ne pourrait-elle s'entendre de l'empire romain lui-même, comme s'il était dit : que celui qui commande commande toujours, jusqu'à ce qu'il se retire, en d'autres termes qu'il soit retranché ? *Et alors se découvrira l'impie*, ou l'Antechrist sans difficulté. *Et vous savez ce qui le retient ; car déjà s'accomplit le mystère d'iniquité*. Cette parole, d'autres la rapportent uniquement aux méchants et aux hypocrites qui sont dans l'Eglise et deviendront enfin assez nombreux pour former un grand peuple à l'Antechrist : ce que l'Apôtre appelle le *mystère d'iniquité*, parce qu'il semble caché. Mais l'Apôtre, suivant eux, exhorte les fidèles à la ténacité dans la foi qu'ils tiennent, quand il dit : *Seulement, que celui qui tient tienne toujours, jusqu'à ce qu'il se retire*, jusqu'à ce que le mystère d'iniquité se retire du sein de l'Eglise et sorte des ténèbres » (*De Civ. Dei*, lib. XX, c. 19).

En reportant notre pensée sur le texte de l'Epitre aux chrétiens de Thessalonique, nous comprendrons mieux maintenant comment les saints Pères en étaient venus à croire que l'Antechrist et son empire apparaîtraient aussitôt après la division et le démembrement de l'empire romain. Ces anciens docteurs savaient que la durée de cet empire formait un obstacle à l'apparition des royaumes figurés par les dix cornes. C'est ce qu'atteste saint Paul en disant : « Que celui qui tient tienne. » Mais une certaine confusion se produisit, à ce sujet, dans l'esprit des chrétiens des premiers siècles. On s'imagina que l'Antechrist devait apparaître aussitôt après l'apparition des dix royaumes, que la fin du monde arriverait bientôt après, et que le règne du Christ, qui devait en être la suite, commencerait incessamment. Ainsi, Tertullien, Lactance et d'autres autorités considérables ont cru que, dès l'apparition des dix cornes, on toucherait aux grands événements de la fin. Il est très vrai, du reste, que l'empire romain — avec ses dix royaumes — faisait obstacle, et que l'Antechrist ne viendrait pas avant que l'empire romain, sous la forme des nouveaux Etats sortis de son sein, n'eût terminé sa carrière. Mais on n'a pas suffisamment tenu compte de la durée que pouvaient avoir ces royaumes, figurés par les dix cornes de la quatrième bête, et qui devaient être une continuation du quatrième empire. En un sens, l'empire romain fut détruit lorsque Rome fut saccagée par les Barbares. Les destinées politiques de ce grand empire, considéré dans son unité et dans sa force centralisée, étaient finies; la société païenne était dissoute; l'antique paganisme de l'Asie, de l'Egypte, de la Grèce et de Rome était renversé. L'Eglise put grandir et les nouveaux Etats purent apparaître. Mais le paganisme n'avait pas complètement et radicalement disparu : la Bête avait introduit son venin dans la constitution des Etats qui procédaient d'elle; l'empire romain devait poursuivre ses destinées sous sa troisième phase. D'où il suit que Tertullien n'a pas bien exprimé le sens du texte relatif à l'obstacle que la persistance de l'empire romain opposait à l'apparition de l'Antechrist, lorsqu'il dit de cet empire : « La dispersion en dix royaumes (*cujus abscessio in decem reges*) introduira l'Antechrist (*Antichristum superinducet*) ; et c'est alors que l'Inique sera dévoilé » (*et tunc revelabitur Iniquus. — De la Résurrection de la chair*, ch. XXIV) ; ou encore : « Les Césars sont nécessaires au siècle » (*Apol.*, II, p. 651). A ses yeux, Rome retardait la dissolution du monde et l'accomplissement du « mystère d'iniquité » par le règne de l'Antechrist. Mais il n'a pas vu

qu'il fallait entendre les paroles de l'Apôtre de l'empire romain sous la forme des royaumes qui se rattachent à lui et qui le continuent.

Les Pères de l'Eglise (Justin, Irénée, Origène, Lactance, Jérôme, Augustin, Chrysostôme) ne se trompaient donc pas lorsqu'ils croyaient que « la petite corne » apparaîtrait après la division de l'empire romain en dix royaumes. Seulement, ils ont trop tôt conclu à la disparition totale de cet empire, et ils n'ont pas assez tenu compte de la durée, plus ou moins longue, que pouvait avoir la période de ses dix cornes. Ils raisonnaient ainsi : Puisque l'Antechrist doit venir à la chute de l'Empire romain et finir à l'arrivée de Jésus, il faut que ces deux événements se suivent de très près, car entre la chute de l'Empire et l'avènement du Christ, il n'y a que la période de l'Antechrist, c'est-à-dire trois ans et demi. Dans ce raisonnement, on omet la période des dix royaumes N'ayant pas porté leur attention sur ce point capital, de nombreux chrétiens, voyant les barbares inonder l'empire, s'imaginèrent donc, à tort, que tout allait finir. C'est la pensée que saint Jérôme exprimait dans le passage suivant : « Disons donc ce que tous les écrivains ecclésiastiques nous ont transmis, savoir qu'à la consommation du monde, quand le règne des Romains devra être détruit, il y aura dix rois qui se partageront le monde romain, et il se lèvera un onzième petit roi qui en détruira trois des dix premiers... » (Ergo dicamus quod omnes scriptores ecclesiastici tradiderunt : in consummatione mundi, quando regnum destruendum est Romanorum decem futuros reges, qui orbem Romanorum inter se dividant, et undecimum surrecturum esse regem parvulum, qui tres reges de decem regibus superaturus sit, id est Ægyptiorum regem, et Africæ et Æthiopiæ... Quibus interfectis, etiam septem alii reges victori colla submittent. — *Comment.*, vs. 8). On comprend ainsi d'après quelles associations d'idées, ce grand Docteur, voyant les Barbares s'emparer de Rome, crut que l'Antechrist allait venir (*Antichristum appropinquare*) et que les prophéties de Daniel et de saint Paul allaient s'accomplir. L'empire romain s'écroulait, il est vrai, et saint Jérôme, pensant sans doute aux dix rois de Daniel, put énumérer dix peuples nouveaux : Quidquid inter Alpes et Pyrenæum est, quod Oceano et Rheno includitur, Quadus, Wandalus, Sarmata, Halani, Gipedes, Heruli, Saxones, Burgundiones, Alemani, et, o lugenda respublica ! hostes Pannonii vastarunt (*Epist.* 91, *ad Ageruchiam*).

Les Pères ont donc parfaitement compris que l'Antechrist ne se

révélerait qu'après le partage de l'empire romain entre dix rois. Mais il ne suit aucunement des textes que l'Ennemi du Messie apparaîtra peu de temps après cette division. Ces anciens docteurs se sont mépris sur ce point. Leur erreur provient de ce qu'ils ont supposé que l'empire romain devait finir avec la destruction de Rome, et dès qu'il aurait été partagé en dix royaumes : ils ne pensaient pas qu'il se survivrait dans ces royaumes et qu'il continuerait à subsister sous cette forme nouvelle, indiquée, du reste, par la période des dix orteils et des dix cornes. D'un autre côté, il n'était pas dit que l'Antechrist viendrait aussitôt après ou peu de temps après la débâcle impériale et la division de l'empire romain. L'Antechrist aurait pu apparaître au plus tôt après la formation des dix royaumes. Mais la date extrême de sa venue ne peut être calculée Les premiers royaumes continueront l'empire romain jusqu'à une ramification finale en dix Etats, c'est-à-dire jusqu'à une époque dont nous ne pouvons pas plus fixer la date que celle du dernier avènement du Christ. Il peut se faire que la lutte finale ait lieu demain ou un jour qui est proche, comme elle peut n'avoir lieu qu'à une époque encore lointaine.

Ainsi, le fil des récits prophétiques est brisé. Il y a un intervalle sur lequel Daniel ne donne pas de détails. Depuis la mort du Messie et la destruction du Temple de Jérusalem (ann 74 de notre ère) ; depuis la formation des « dix » royaumes et la destruction du monde (ch. XII), il y aura une série d'années ou de siècles dont Daniel ne parle pas. Il s'est contenté d'appeler notre attention sur une période qui précédera la catastrophe de la fin de notre monde, la période de l'Antechrist et le retour du Christ. Entre ces deux époques, des siècles nombreux peuvent s'écouler, car « mille ans sont devant Dieu comme un seul jour » (II, Pierre, III, 10). Le grand Maître peut laisser patiemment subsister les Etats continuateurs du quatrième empire, tantôt influencés par les institutions divines, et tantôt sous le joug des suggestions sataniques, afin que du sein de toutes les nations se forme l'Eglise des vrais enfants de Dieu. C'est ce qui explique l'agonie lente du vieux monde et la longue durée de la divine parturition du monde nouveau ou du royaume du Messie.

En examinant, du reste, de plus près le texte de l'Apôtre, nous pouvons voir que, fidèle à la méthode prophétique, au sujet des événements de la fin du monde, il mêla deux objets dont l'existence est séparée par des siècles nombreux, et vise deux antechrists dont l'un, plus rapproché, est le type de l'autre. En

indiquant un individu, qui vivait de son temps, sous les traits d'Antiochus Epiphane et de l'Antechrist, il a voulu préparer les chrétiens à une persécution qui n'était pas éloignée. On sait que la seconde Epître aux Thessaloniciens fut écrite l'an 53, sous le règne de Claude. Néron était le beau-fils de cet empereur, et il avait été désigné comme son successeur. Il n'est pas certain que saint Paul ait eu en vue cet homme infâme lorsqu'il a dit : « Le mystère de l'iniquité opère déjà. » Il peut signaler ainsi les hérétiques que saint Jean appelle des « antechrists, » qui étaient sortis du sein de l'Eglise. Paul a pu très bien désigner par l'expression « mystère d'iniquité, » l'œuvre de Satan, dont il voyait déjà de son temps la hideuse ébauche, et dont il prédisait les développements successifs et la destinée finale. Le mystère d'iniquité opérait déjà par le fait des païens et des Juifs mal convertis, qui entraient dans l'Eglise et qui s'efforçaient d'y introduire leurs hérésies et leurs schismes. Sous certains rapports, les blasphèmes contre le Très-Haut et les persécutions contre les saints ont commencé dès les premiers siècles du christianisme, et cette guerre s'est continuée jusqu'à nos jours. Elle arrivera à son paroxysme et elle se révèlera complètement dans un homme semblable à l'antechrist de l'Ancien-Testament, dont la figure flotte dans la pensée de saint Jean et de saint Paul, lorsqu'ils parlent de l'Antechrist de la fin des temps.

Toutefois, nous pouvons admettre aussi que la description que saint Paul fait de ce dernier Antechrist s'applique à Néron, qui devait, lui aussi, amener pour les fidèles un temps d'oppression et de persécution. Saint Paul connaissait, par une vision prophétique, que la profanation du temple de Jérusalem et la destruction de cette ville devait être amenée par un autre Antiochus, par « l'homme de péché, » par Néron. Ce fut, en effet, cet empereur qui ordonna la guerre contre Jérusalem, et qui, ayant chargé Vespasien de la conduite de cette guerre, amena ainsi lui-même « l'abomination de la désolation dans le lieu saint, » c'est-à-dire en Palestine. Néron est la cause de la guerre et l'instigateur des événements qui sont survenus. C'est pour ce motif que, dans les vers sibyllins (v. 150), Néron est désigné comme le destructeur du Temple. Le Juif qui écrivait ce passage du temps de la guerre ou peu après, n'ignorait pas que Titus commandait alors l'armée romaine. Mais il regardait Néron comme le véritable auteur de la profanation, parce qu'il avait fait lui-même marcher l'armée contre Jérusalem.

Saint Paul pouvait, d'ailleurs, regarder justement Néron

comme un antechrist, parce qu'il devait détruire le temple du vrai Dieu, qui aurait pu devenir le centre de ralliement de toutes les églises chrétiennes. Le Sauveur avait déclaré que ce temple était la maison de son Père, et peu de temps avant sa mort, il avait purifié ce saint lieu. Les premiers fidèles de Jérusalem y tenaient leurs réunions. Saint Paul alla dans cette ville pour accomplir un vœu dans le temple. Ainsi, l'Apôtre a fort bien pu vouloir préparer les fidèles à la révolution qui ne tarderait pas à arriver. « Vous savez, dit il, quel est celui qui tient. » C'était Claude qui tenait ou possédait l'empire. De telle sorte que « celui qui serait sans loi » se révélerait dès que son temps serait venu. Cet « homme de péché » parvint bientôt à l'empire. En 54, Claude fut empoisonné, et Néron put se manifester. Ce monstre fut un des types les plus caractérisés de l'Antechrist. L'Apôtre voyait comme en germe, dans ce futur persécuteur, la petite corne qui ne devait apparaître que plus tard, et il disait que « le mystère d'iniquité » opérait déjà. Saint Paul considérait dans Néron le principe mauvais qui travaille sourdement le monde. L'évêque d'Hippone a pu dire de ce malfaiteur, en toute vérité : *Cujus jam facta velut Antichristi videbantur* (*De Civ. Dei*, XX, 19). C'est la même pensée que saint Jérôme exprime en ces termes : *Quod ille* (Antichristus) *operaturus est postea, in isto* (Nerone) *ex parte completur* (*Epist.*, 151, *ad Algas*, *quæst.* 2). Mais saint Paul ne dit pas que Néron sera le persécuteur de la crise finale, il va même au devant de cette interprétation lorsqu'il dit qu'il ne faut pas croire que « le jour du Christ soit proche. » Les chrétiens devaient savoir aussi que Néron ne pouvait pas être l'Antechrist, puisque l'empire romain n'était pas encore divisé de son temps en nombreux royaumes, et que cette division préalable avait été expressément indiquée par Daniel. C'est donc contrairement aux textes, qui les prémunissaient contre un jugement trop précipité, que quelques fidèles ont cru que Néron était le révolté de la fin des temps. La légende d'après laquelle ce persécuteur ressuscitera et apparaîtra comme l'Antechrist ne repose sur aucun fondement sérieux.

La petite corne surgissant au milieu des dix cornes de la quatrième bête, figure, non pas Antiochus Epiphane, mais un Antechrist qui apparaitra à la fin des temps. — Le symbole d'une « petite corne » se trouve employé au chapitre VII et au chapitre VIII. Mais le même emblème peut indiquer des personnages très différents : toutes les petites cornes ne sont pas la même petite corne. Il y a entre les deux petites cornes men-

tionnées par Daniel une différence essentielle : c'est que la petite corne du chapitre VII s'élève dans le quatrième empire, tandis que celle du chapitre VIII est placée dans le troisième. D'autres traits caractéristiques ne nous permettent pas non plus d'admettre l'identité des deux rois représentés par ces deux petites cornes. En effet, le premier doit surgir « au milieu des dix cornes » (*bēinēthēn, in medio earum.* — Ch. VII, vs. 8) de la quatrième bête ou de la bête innommée ; et « après » les dix rois ou royaumes qu'elles représentent (*'aḥarēthôn, post illos* ; — vs. 24), tandis que la seconde doit sortir d'une des quatre têtes du léopard (*Ib.*, 6) ou d'une des quatre cornes du bouc, c'est-à-dire d'une des quatre monarchies de l'empire grec ou de la troisième bête, (ch. VIII, 9, 23 et 11). Dans le quatrième empire, la petite corne procède, non pas d'une corne seulement, mais de la tête même de la bête, et elle coexiste avec les autres cornes. Cette petite corne représente un roi et, par suite, une monarchie qui s'élève au milieu de dix Etats *contemporains* et *simultanés* issus du même grand empire. Ce roi détruit trois de ces états. Or, il n'y a rien, dans ces circonstances et dans ces particularités, qui puisse se rattacher à Antiochus Epiphane. Ce persécuteur n'est que le neuvième successeur des rois (séleucides) de Syrie, en comptant l'usurpateur Héliodore, qui fut empêché de monter sur le trône. Il n'appartient pas à un empire qui offre dix royaumes ou un grand nombre de royaumes existant en même temps. Nous verrons que les adversaires ont vainement recours à dix rois *successifs* du royaume de Syrie qui l'auraient précédé. Ils ne sont pas plus heureux pour indiquer les trois rois ou royaumes qu'il aurait renversés. Une pareille différence signalée dans deux symboles, si semblables d'ailleurs, est évidemment indiquée avec l'intention d'exprimer une différence dans les personnages et dans les faits représentés. Remarquons enfin que, après le châtiment du roi scélérat dont parle Daniel au chapitre VII, le royaume éternel sera donné pour toujours au Fils d'homme, tandis que, au chapitre VIII, le prophète se contente de dire que le roi impie, dont la fin est racontée dans ce chapitre, sera détruit sans que la main de l'homme s'en mêle. Daniel ne fait ici aucune allusion au règne messianique et l'on sait, du reste, que, au chapitre IX, il marque une période qui s'étend bien au delà du règne d'Antiochus.

C'est pourquoi saint Jérôme, expliquant les prophéties des chapitres VIII et XI de Daniel, dont l'objet immédiat est Antiochus Epiphane, a admis très justement que ce qui est dit de

ce roi le présente comme une figure de l'Antechrist, et que ce qui a eu, en partie, son accomplissement dans le roi de Syrie, aura son accomplissement total dans l'ennemi de Jésus-Christ : Cumque multa quæ postea lecturi et exposituri sumus, super Antiochi persona conveniant, typum eum volunt Antichristi habere; et quæ in illo ex parte præcesserint, in Antichristo ex toto esse complenda (*in Dan.*, XI, 21 et ss. Voy. aussi *in Dan.*, VIII, 14). Mais au sujet de la prophétie du chapitre VII, qui est relative à l'Antechrist, le même saint Docteur dit expressément : « C'est en vain que Porphyre a soupçonné que cette petite corne qui s'élève après les dix premières, pourrait être Antiochus Epiphane » (*Frustra Porphyrius cornu parvulum, quod post decem cornua ortum est, Epiphanum Antiochum suspicatur*) (*In Dan.*, VII, col. 1101). En effet, malgré des traits de ressemblance entre l'impie de la troisième monarchie et celui qui apparaîtra à la fin des dix royaumes issus de la quatrième, le tyran justement abhorré des Juifs, au second siècle avant notre ère, n'en est pas moins distinct par la place qu'il occupe, du personnage satanique qui ne doit apparaître qu'à la fin des temps.

Ainsi, quoique le symbole qui indique d'une façon générale « une puissance d'abord petite » soit présenté dans les deux chapitres VII et VIII, il ne s'ensuit pas qu'on doive l'appliquer à un seul et même personnage. En réalité, l'individu indiqué, au chapitre VII, sous l'emblème d'une petite corne, ne saurait être Antiochus Epiphane. C'est la conclusion à laquelle ont abouti tout récemment des écrivains protestants indépendants dans un ouvrage qui est actuellement en cours de publication (*La Bible annotée*, par une société de théologiens et de pasteurs. Neuchâtel, 1883), et dont nous extrayons les lignes suivantes : « Quelques exégètes, tout en maintenant le caractère prophétique du chapitre VII, ont été conduits aussi à appliquer l'image de la petite corne à Antiochus Epiphane, et cela par la raison suivante : Au chapitre VIII, 9-14; 23-25, il est de nouveau question d'une petite corne. Or, partant de l'idée que le même symbole ne peut s'appliquer qu'au même personnage, ces exégètes, après avoir constaté à bon droit que la petite corne du chapitre VIII désigne Antiochus Epiphane, ont cru devoir interpréter d'après cela la petite corne du chapitre VII et l'appliquer, malgré les raisons que nous venons d'indiquer, au même souverain. Mais cet argument n'est nullement concluant. Le symbole d'une petite corne ne renferme que l'idée d'un pouvoir d'abord peu apparent, puis acquérant une force considérable

dont il se sert pour faire la guerre à Dieu. Or, ce phénomène peut se reproduire plus d'une fois dans l'histoire du monde; une première fois, par exemple, au sein du troisième empire (c'est le cas au ch. VIII) et une autre fois au sein du quatrième (c'est le cas au ch. VII). Et les circonstances particulières de l'apparition de ces deux puissances semblables sont assez différentes pour montrer qu'il s'agit de deux faits distincts. La petite corne du chapitre VIII sort *d'une des quatre cornes du bouc;* celle du chapitre VII surgit *au milieu des dix cornes de la bête sans nom*. La première n'arrache aucune autre corne, elle se superpose à l'une des précédentes; la seconde en fait tomber trois. Il y a d'autres différences dans leur manière d'agir à toutes deux; nous les signalerons lorsqu'il en sera question (v. 20 et 21). Nous sommes ainsi conduits à voir dans la petite corne du chapitre VII, qui s'élève au sein de la quatrième et dernière monarchie, le personnage ou le pouvoir désigné par saint Paul comme « *l'homme du péché, le fils de la perdition, l'impie,* » dont l'apparition doit précéder l'avènement glorieux du Messie (2 Thess., II, 1, 10). »

Les critiques rationalistes, qui veulent que toutes les prophéties de ce livre soient bornées au règne d'Antiochus Epiphane ont recours à un prodige de prestidigitation au moyen duquel ils croient faire disparaître l'empire romain : ils commencent par confondre la quatrième monarchie avec la troisième et ils prétendent ensuite que la petite corne du monstre ou de la bête innommée est le roi grec persécuteur des Juifs. C'est l'hypothèse, toujours en l'air, des adversaires du miracle prophétique, et entre autres de Kuenen. Pour prouver cette assertion toute gratuite il se contente d'embrouiller les textes. « En comparant, dit-il, ce que nous lisons ici (ch. VII. vs. 24 et ss.) avec VIII : 9-11 ; 23-25 ; XI, 21-45), cela ne fait pas l'objet d'un doute » (*Hist. crit,* p. 538) (1). Evidemment, en identifiant ce qui est dit du *quatrième* empire, au ch. VII, avec ce qui est dit du *troisième* au ch. VIII et XI, on arrive à identifier les deux petites cornes. Mais c'est la légitimité de cette identification qu'il faudrait démontrer. A propos de la corne du quatrième animal (ch. VII), qui « dit de grandes choses » (vs. 9) et qui représente un roi (vs. 24) et peut-être aussi un royaume, Kuenen se contente de dire (*Ibid.*) : « Que peut-elle signifier, sinon Antiochus Epiphane? » (1). Il n'est cependant pas diffi-

(1) Voulant montrer d'une façon plus détaillée l'identité d'Antiochus Epiphane avec le persécuteur qui surgit parmi les royaumes

cile de trouver, dans l'histoire, des êtres monstrueux offrant des traits qui les rendent semblables à Antiochus, et qui pourraient, tout aussi justement que lui, être représentés par la petite corne du ch. VII. Il y a de ces rencontres dans l'histoire qui deviennent vraiment curieuses. Nous admettons donc volontiers qu'il y a des traits de la petite corne du ch. VII qui se retrouvent aux versets indiqués des chapitres VIII et XI. Mais nous constatons aussi que d'autres détails prouvent suffisamment que si les deux persécuteurs se ressemblent sous certains rapports, ils n'en sont pas moins deux êtres distincts. Donnons, du reste, au professeur de Leyde la satisfaction de vider devant nous le fond de son sac; voici comment il croit prouver son hypothèse (538) : « 1° Tout ce qui est dit des prédécesseurs de ce roi de la quatrième monarchie et des rapports de ce dernier avec eux, s'applique d'une manière parfaitement

issus du quatrième empire, Kuenen s'exprime ainsi : « En ce qui concerne la Petite corne, il est dit (vs. 9) qu' « elle proférait de grandes choses ; » et que, « à cause des grandes choses dont elle se vantait, » le jugement porté contre le quatrième animal fut exécuté (vs. 11). Nous y lisons ensuite que cette corne représente un roi (vs. 24) qui élèvera la voix contre le Tout-Puissant, opprimera les saints du Tout-Puissant (les Israélites), et croira pouvoir changer les temps et la loi » (vs. 25). Comment ne pas reconnaître là le portrait d'Antiochus ? Tout ce qu'il dit de ce roi dans ce passage revient trait pour trait aux ch. VIII et XI; son orgueil et son arrogance insensés contre Jéhovah « il s'élèvera contre le Roi des Rois : » VIII : 10, 11, 25; « il prononcera des paroles insolentes contre le Dieu des dieux, » XI : 31; ses mesures de rigueur contre Israël, VIII : 10, 12, 24, 25; XI : 28 svv; sa prétention de changer l'ordonnance des fêtes et la loi, VIII : 11, 12; XI, 31. Les savants qui pensent que, au ch. VII, ce n'est pas Antiochus Épiphane qui est dépeint mais l'Antechrist dont Antiochus est le type, auraient encore à prouver que cet Antechrist est autre qu'Antiochus Épiphane. C'est tout le contraire qui ressort des paroles de l'auteur. »

Les savants interpellés par Kuenen admettent très bien que quelques traits qui caractérisent le persécuteur qui doit sortir au milieu des dix cornes du quatrième empire sont identiques avec le portrait d'Antiochus Épiphane. Mais ils prouvent que le monarque macédonien appartient au troisième empire, et que divers caractères distinctifs de la quatrième monarchie et de la petite corne qui s'y rattache ne s'expliquent en aucune façon par l'histoire d'Alexandre et de ses successeurs.

natruelle à l'histoire d'Antiochus (p. 538) (1) ; 2° Ici, encore, ch. VII, 25, l'intervalle pendant lequel ce roi doit être maître du culte de Jéhovah est de trois ans et demi, ce qui répond à la donnée du ch. XII, 7 (2) ; 3° Rappelons enfin que la mort de ce roi doit coïncider avec le commencement du règne d'Israël ; c'est précisément cette perspective que les chapitres VIII et XII rattachent à la mort d'Antiochus Epiphane » (p. 539). Or, il n'y a pas un mot, au ch. VIII, qui offre un rapprochement quelconque entre la mort d'Antiochus et l'avènement du règne messianique. Au ch. XII, nous montrerons que ce qui a trait au second avènement du Messie est le couronnement du livre de Daniel et ne doit pas être lié au ch. XI. De sorte que Kuenen n'est pas autorisé à dériver de ces premisses la conclusion suivante : « Ce dernier argument suffirait à lui seul pour élever au-dessus de toute contestation le fait que, dans la pensée de l'auteur, le dernier roi de la quatrième monarchie ne peut être qu'Antiochus Épiphane » (*Ibid.*).

Il résulte, au contraire, de l'examen des textes, que le critique hollandais ne nous oppose que des suppositions gratuites et des rapprochements inexacts. Tout ce qu'on en peut conclure, c'est que les deux personnages représentés par les deux petites cornes ont des traits de ressemblance, ce qui ne saurait surprendre, puisque tous les révoltés ont des caractères qui leur sont communs. Antiochus et l'Antechrist sont des ennemis de Dieu et des persécuteurs des saints : il n'est pas étonnant qu'ils aient un air de famille. Rien ne s'oppose non plus à ce que les plus sinistres jours de la Synagogue figurent les temps des derniers combats de l'Eglise chrétienne, et à ce que, aux deux épo-

(1) Kuenen renvoie, pour discuter cette assertion, à la fin de son livre, et il a en vue le système d'après lequel on veut identifier les prédécesseurs de ce roi aux dix cornes de la quatrième bête : nous discuterons plus loin, avec ce critique, la théorie rationaliste à ce sujet.

(2) On peut admettre qu'il y a un rapport entre les données chronologiques des chapitres VII et XII — « un temps, deux temps et la moitié d'un temps » — qui sont relatives à la persécution de l'Antechrist, et la durée de la période de la suppression du culte de Jéhovah sous le règne d'Antiochus (voy. p. 626 et ss.); mais cette coïncidence voulue, dans le but de nous éclairer sur la durée de la persécution de l'Antechrist, nous montre seulement que des événements analogues à ceux qui ont eu lieu sous Antiochus aurait lieu aussi sous le persécuteur de la fin des temps.

ques, on trouve deux tyrans, deux persécuteurs, dont l'un soit type de l'autre. « Et pourquoi, dit fort bien le docteur Pusey, n aurait-il pas, sous le quatrième empire, un antagonisme coı tre le vrai Dieu, concentré dans un individu et dirigé par lı comme il l'a été dans et par Antiochus dans le troisième ? l nature humaine se répète. Ce qu'un homme a fait, un homme fera. Nous, chrétiens, nous attendons un Antiochus qui est e core à venir. Notre Seigneur nous prémunit contre lui et cont sa tromperie (Math. XXIV, 24). Saint Paul (II Thess. II, 3, décrit un persécuteur tel que celui dont il est parlé dans le l vre de Daniel » (*Lectures on Dan.*, p. 91).

Il s'agit, en effet, dans ce passage, d'un Antechrist qui dc apparaître au milieu des royaumes formés des débris de l'empi romain et continuateurs de cet empire. Daniel offre, au ch. VI le premier type de cet antagoniste du Messie. Saint Jean mentionne aussi, en ces termes, dans sa première Epître « Comme vous l'avez appris, l'Antechrist doit venir, et maint nant déjà plusieurs antechrists ont paru. »

Le mot « antechrist » ou plutôt « antichrist » signifie « cont le Christ » ou « contre le Messie. » La préposition 'ἀντὶ est pris dans ce mot, avec le sens de « contre, » et le mot antechri désigne un adversaire, un rival du Christ. Saint Jean donne nom à tout homme qui divise le Christ (I Jean, IV, 3) ou q nie sa divinité : *Omnis spiritus qui solvit Jesum, ex Deo non est, hic est antichristus.* L'antechrist proprement dit, « l'homme péché. » « l'homme sans loi » sera un hérétique que saint Je considère dans son opposition personnelle à Jésus-Christ. niera que Jésus soit le Messie, le Fils de Dieu. Tous ceux q font la guerre au christianisme sont des antechrists; mais prophétie de Daniel et les textes de saint Jean (dans son Epît et dans l'Apocalypse) et de saint Paul (II Thess., VI, 7) ont vue un antechrist extraordinaire, qui précédera le second av nement du Messie. Il n'est donc pas étonnant que cet Antechri soit mentionné dans les écrits des Pères (saint Justin, sai Irénée, Hippolyte, Théodoret, saint Méthodius, Lactance, sai Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, etc.), et par les con mentateurs chrétiens de tous les temps (Maldonnat, Cornelus Lapide. dom Calmet, etc.). Tous ont vu, dans les passages c ch. VII de Daniel, une prophétie relative à un personnage q paraîtra vers les derniers temps du monde. A cette époque, l royaumes issus de l'empire romain seront, avant la secon venue de Jésus-Christ, le théâtre de la plus audacieuse révol

contre Dieu et de la plus cruelle guerre contre les saints. C'est l'opinion traditionnelle fondée sur les textes, et elle est vraie.

Les découvertes modernes, qui abrègent le temps et font disparaître les distances, montrent que « l'homme de péché » ne manquera pas de moyens pour arriver à ses fins. A la facilité des communications, il joindra la puissance dite scientifique, la puissance d'un enseignement pénétré des maximes de la bête, de la prétendue « culture » avec tout ce qu'on y mêle d'anti-rationnel et d'anti-chrétien. Centralisant les forces de l'esprit révolutionnaire, il entraînera les foules qui ne sont que trop souvent prêtes à aller au devant de toutes les servitudes. Après qu'il aura détrôné trois rois, il pourra aisément imposer son règne à leurs Etats et à d'autres peuples. Avec l'appui qu'il trouvera dans les sociétés anti-chrétiennes, cet ennemi de Jésus-Christ pourra former en peu de temps un empire gigantesque. On comprend l'effroi qu'éprouvèrent les Jérôme et les Augustin en présence de l'invasion des barbares. Les événements qui se sont accomplis en France à la fin du dernier siècle amenèrent des convulsions tout aussi redoutables. En 1793, le clergé catholique fut massacré ou exilé, les églises furent saccagées, des prostituées, présentées comme des déesses-Raison, furent placées sur les autels du Très-Haut, et il faut arriver à l'année 1796, pour que quelques autels aient pu être relevés, rendus au culte, et qu'on put y célébrer le saint sacrifice de la messe. D'autres événements plus rapprochés de nous offrent aussi une image des agitations violentes que pourra produire l'Antechrist. En 1848, quelques mois après que les révolutionnaires suisses eurent fait passer sous leur joug les catholiques du Sonderbund, on vit les révolutions arriver comme en un même jour, à Paris, à Vienne, à Berlin, à Pesth, à Naples, à Prague, en Sicile, à Milan, à Rome, à Venise, etc. Des convulsions analogues et plus terribles pourront se produire, encore plus facilement, aux jours de l'Antechrist. Il concentrera en lui-même le pouvoir révolutionnaire du monde entier, et il l'emploiera contre Dieu et contre son Eglise.

Nationalité et nom de l'Antechrist. — L'opinion qui en fait un Juif de la tribu de Dan se fonde sur un passage de la Genèse (XLIX, 17) et sur le silence de l'Apocalyse, relativement à ce fils de Jacob, dans l'énumération des tribus du peuple juif (ch. VIII). Il est reconnu, d'ailleurs, que ce peuple professait un profond mépris pour la tribu de Dan. Mais il ne nous paraît

pas qu'il y ait, dans cette réprobation et dans les textes allégué des preuves suffisantes pour que nous puissions nous prononc en connaissance de cause à ce sujet.

C'est aussi vainement qu'on a cherché à découvrir le nom c l'adversaire du Christ. Saint Jean donnant le chiffre de la bê dit que « son nombre est 666. » Mais en essayant de transform ces chiffres en lettres et d'en composer le nom mystérieux, o est arrivé à des résultats qui diffèrent trop, entre eux, po qu'on puisse y voir rien de précis et de définitif. Saint Irén indique les noms suivants : Ἐνάνθας, Λατεῖνος, Τεῖταν ; et il n'e adopte aucun. D'après saint Hippolyte, on peut y voir une a lusion au mot Ἀρνοῦμαι (je nie). D'autres proposent les mo Ἄντεμος (qui n'est pas grec et qui aurait le sens de contraire Κακὸς ὁδηγός (mauvais guide), Ἀντίδικος (opposé en justice, adve saire), Οὔλπιος (Ulpius Trajan). En lettres hébraïques, on trouvé César Néron. Mais l'ortographe latine Cæsar Néron don 676. D'autres ont proposé קסם et Nemrod fils de Chus. Il pe se faire aussi que le nombre 666 ait une signification symbol que et indique une trinité défectueuse, vicieuse, par oppositi au nombre 777, composé du chiffre parfait 7 trois fois répé qui serait le symbole de la divine Trinité ou de la Trinité pa faite. On pourrait du moins le conjecturer, d'après cette rema que d'Auberlen : « Le vrai chiffre des puissances terrestres e 6 et 8 ; elles visent au 7 sans l'atteindre jamais » (p. 270). En d finitive, on ne peut se fonder sur la valeur numérique des lettr pour découvrir le nom de la bête que saint Jean a en vue da l'Apocalyse.

Antitypes de l'Antechrist : Antiochus Epiphane, Néro Dioclétien, Galère, Julien l'Apostat, Mahomet. — Une pr mière empreinte, une image bien caractérisée du type de l'A techrist nous est présentée par Daniel, au ch. VIII, dans personne d'Antiochus, le persécuteur si justement exécré c peuple juif. Sa ressemblance avec le misérable décrit au ch. VI va au-delà d'une simple coïncidence : il doit être regardé comn une représentation ou une figure de celui qui se révolte « contre l'Eternel et contre son Oint » (I, Jean, IV, 3). Quelqu traits qui caractérisent l'Antechrist des royaumes du quatrièn empire sont identiques avec le portrait d'Antiochus Epiphane celui-ci a la sagacité, la ruse et l'insolence blasphématoire a tribuées aussi à la petite corne du ch. VII. Il a travaillé à suppression du culte mosaïque pendant « un temps, de temps et la moitié d'un temps ; » il a persécuté les Juifs fidèl

à leur Dieu. Mais il faut tenir compte des différences qui se trouvent entre le modèle et la copie, et il ne suffit pas d'avoir découvert quelques traits de l'ennemi de Dieu, décrit au ch. VII, pour déclarer que le premier persécuteur venu est l'Antechrist visé dans ce chapitre. Antiochus n'est qu'une figure de ce blasphémateur, parce que tous les autres caractères qui se rattachent à la petite corne s'élevant au milieu des dix cornes du quatrième empire ne sont pas réunies dans la personne de ce prince. Il ne manque pas, du reste, des copies qui s'offrent, à divers points de vue, comme des calques du même modèle.

La puissance infernale a pu, en effet, être regardée comme personnifiée, par exemple, dans le fou furieux qui porta le nom de Néron. La sanglante persécution de cet empereur contre les chrétiens et la guerre qu'il déclara aux Juifs ont pu justement le faire regarder comme un antechrist (voy. p. 381). Il imita et surpassa même Antiochus Epiphane dans sa cruauté, dans ses crimes, dans ses infamies et dans ses débauches.

On a pu croire également que la prophétie avait un accomplissement partiel dans les autres persécuteurs du nom chrétien. Ainsi, Vespasien, Dioclétien, Galère, Julien l'Apostat ont été regardés comme la onzième petite corne du ch. VII. Vespasien fut le dixième empereur romain en comprenant Jules César dans ce nombre. Il abaissa trois ou quatre empereurs dont le règne fut fort court (Othon, Galba, Vitellius) ; il parla insolemment contre le Très-Haut, et il foula aux pieds les saints du Tout-Puissant (les Juifs), pendant un temps, deux temps et la moitié d'un temps, c'est-à dire pendant trois ans et demi que dura le siège de Jérusalem. Mais il serait difficile de prendre pour les saints du Très-Haut les Juifs de cette époque qui étaient l'objet de la colère de Dieu et de la cruauté des Romains. Dans l'Histoire que Josèphe nous a laissée des malheurs de sa nation et de la ruine de Jérusalem, il y a un nombre plus que suffisant de faits qui prouvent que ce peuple déicide se composait alors, en grande partie, d'impies et de scélérats.

La petite corne ne représente pas non plus Dioclétien ou Galère. Dioclétien succéda à une suite d'empereurs marqués par les dix cornes ; il abattit trois rois, car il tua Aper en Orient, Carin en Dalmatie, et il surmonta Epidéus Achilléus en Egypte, tous trois empereurs. Son orgueil le porta à se faire adorer comme un dieu ; il fit des édits contre les saints et il fut le plus violent persécuteur. Galère pouvait passer aussi pour la petite corne. C'était un pâtre que Dioclétien revêtit de la pourpre. Féroce et

cruel, il fut le principal fauteur de la dixième persécution. C'est lui, en effet, qui poussa Dioclétien à persécuter les Chrétiens avec rage, comme il le faisait lui-même dans son département; il voulut supprimer le culte et la loi de la nouvelle alliance, il fit périr un grand nombre de martyrs. Les saints lui furent livrés, à proprement parler, pendant sept ans, c'est-à-dire pendant un temps (deux ans), deux temps (quatre ans) et la moitié d'un temps (un an). Cette persécution fut suivie d'un triomphe et d'un règne du christianisme. On pourrait donc voir, dans l'un ou l'autre de ces deux persécuteurs, le tyran décrit par Daniel; et, conséquents avec eux-mêmes, les criticistes auraient dû reporter la rédaction du livre de Daniel à l'époque de Dioclétien, de Galère et de Constantin. Mais ce que nous avons dit pour montrer que cette petite corne ne pouvait pas représenter Antiochus Epiphane suffit pour montrer aussi qu'elle ne représente pas non plus Dioclétien ou Galère. Ces deux persécuteurs ont vécu, il est vrai, sous le quatrième empire, mais les dix cornes n'avaient pas encore paru.

La même raison suffit aussi pour exclure Julien l'Apostat. On a remarqué qu'il y avait eu avant lui dix persécuteurs des chrétiens. Nul n'ignore, d'ailleurs, qu'il avait des « yeux d'homme, » — symbole de son intelligence ou des ruses de sa politique, — et une « bouche qui proférait de grands mots, » des grossièretés, des blasphèmes contre Jésus-Christ; il persécuta les saints et, se dévouant à une tentative de restauration païenne, il entreprit de détruire la religion chrétienne. Son impuissance à relever le culte des idoles et le triomphe du christianisme sont suffisamment connus. Il est vrai aussi que trois cornes, c'est-à-dire trois fils de Constantin tombèrent devant Julien l'Apostat ou l'Hypocrite. Néanmoins, malgré tous ces traits de ressemblance avec l'Antechrist, cet empereur n'en fut qu'une copie. Il ne suffit pas, en effet, comme nous l'avons déjà fait remarquer, de trouver quelques-uns de ces traits dans un prince pour qu'on puisse le regarder comme le personnage représenté par la petite corne, et pour qu'on soit fondé à lui appliquer des prédictions qui regardent une époque plus lointaine. Julien ne s'est pas élevé au milieu de dix rois ou de dix royaumes formés des débris de l'empire romain et existant simultanément. Ce persécuteur n'est qu'une des figures les mieux caractérisées de l'Antechrist final.

De nombreux commentateurs ont eu aussi beaucoup de motifs pour croire que la petite corne représentait Mahomet et son empire. Il y a, en effet, dans le petit chamelier de la Mecque, quel-

ques-uns des caractères de la onzième corne de la quatrième bête ou de l'Antechrist. Cette corne, d'abord petite, parut ensuite plus grande que ses compagnes. Elle avait des « yeux d'homme; » et on a cru que cette expression désignait Mahomet, qui fit le « voyant » et le prophète. Il offre d'ailleurs d'autres traits de l'Antechrist : il a changé les temps (les jours consacrés au culte religieux) et la loi (en substituant aux saintes lois de l'Evangile, les lois ineptes et impures du Coran); il se proposa d'exterminer les Chrétiens, et sa secte exerça des violences sans nombre contre eux; il fut un anti-Dieu en tant qu'il fut anti-Trinitaire. Saint Jean représente, en effet, les antechrists comme des hérétiques, de faux docteurs qui altèrent la doctrine de l'incarnation (II, 3), et qui, en niant le Fils, nient par là-même le Père (vs. 22, 23). Il est vrai, d'un autre côté, que Mahomet naquit au milieu des « dix » royaumes sortis du quatrième empire, et on pourrait admettre aussi qu'il détruisit trois rois ou trois royaumes : ses successeurs subjuguèrent, en effet, les Perses, les Grecs et les Visigoths. On a remarqué aussi que le nom de Μοαμετις correspond au nombre 666 de la Bête de l'Apocalypse. Aussi, divers inteprètes ont-ils pensé que la petite corne pourrait bien représenter Mahomet et son empire. Calov, Geier, Vatable, Palmer (*Comment. in lib. Dan.*) et d'autres exégètes ont aussi supposé que la petite corne représentait le Turc Othman, fondateur, en 1299, de l'empire des Othomans, et particulièrement Mahomet II, qui s'empara de Constantinople, en 1452. Mais le peuple sous les coups duquel succomba l'empire d'Orient provenait d'ancêtres qui avaient figuré dans les bandes d'Attila, et il peut être considéré, avec les Hongrois, comme faisant partie des « dix » puissances qui contribuèrent à la ruine de l'empire romain. Mahomet représente aussi comme une des dix cornes ou des dix souverains qui se partagèrent cet empire. Il s'identifie avec les tribus arabes qui se sont retranchées du quatrième empire et qui en ont emporté une portion dont elles ont fait un Etat indépendant. Mahomet devenant leur souverain, peut passer de la sorte, comme ayant contribué au démembrement des provinces de cet empire.

Il n'est pas, d'ailleurs, facile d'appliquer à ce faux prophète ce qui est dit de la durée de la persécution qui proviendra de la puissance représentée par la petite corne (« jusqu'à un temps, deux temps et la moitié d'un temps »). A ce propos, tout en reconnaissant dans Mahomet quelques-uns des caractères de l'Antechrist, Calmet fait cette judicieuse remarque : « A moins de supposer qu'à

son égard la prophétie n'aura son exécution totale qu'au jour du jugement, et que cet Empire est l'Empire de l'Antechrist commencé, je ne vois pas qu'on puisse probablement soutenir cette hypothèse. » L'abbé de la Chétardie (*Explication de l'Apocalypse par l'histoire ecclésiastique*) a soutenu cette opinion qui ne nous paraît pas suffisamment établie. Ceux qui ont adopté ce système se heurtent à la durée de l'empire antichrétien de Mahomet. Nous avons vu (p. 626) que, dans le langage apocalyptique exprimé dans le ch. VII, les expressions relatives à la durée de la persécution de l'Antechrist peuvent signifier « un an, deux ans et la moitié d'une année. » On sait que saint Jean se sert des mêmes expressions, qu'il traduit tantôt par 42 mois et tantôt par 1260 jours (*Apoc.*, XI, 3 ; XII, 6, XIII, 6). D'un autre côté, on a remarqué que les mahométants, pour se retrouver dans leur chronologie, emploient une période ou un cycle de 30 ans ou d'un mois d'années. En multipliant 30 par 42, on obtient 1260 ans; de sorte que les 42 mois ou 1260 jours que Daniel et saint Jean attribuent à la persécution de l'Antechrist désigneraient une période de 1260 ans. D'après cette manière de voir, l'empire antichrétien de Mahomet, qui a commencé en 622, aurait dû finir en 1882.

D'autres exégètes ont cru voir, dans les expressions « un temps, deux temps et la moitié d'un temps, » que la puissance musulmane aurait trois périodes : une période d'accroissement, une seconde de lutte et une troisième de décadence. Pendant *un temps* (12 mois d'années ou 360 ans), c'est-à-dire depuis 622 jusqu'en 982, le mahométisme triomphe et marche rapidement à la conquête d'une grande partie de l'empire romain. Pendant *deux temps* (deux ans d'années ou 720 ans), c'est-à-dire depuis la fin du X[e] siècle, il y eut une lutte à peu près égale entre les Mahométants et les Chrétiens. Les Chrétiens d'Espagne commencèrent à repousser les envahisseurs; de la fin du onzième siècle jusqu'à la fin du treizième, les croisades offrirent un mélange de succès et de revers. Le seizième siècle se distingue par la victoire de Lépante. Depuis la fin du XVII[e] siècle, le mahométisme est en décadence. Sobieski, roi de Pologne et Charles de Lorraine brisèrent la puissance des Sultans. Cette dernière période commencerait en 1762, et, en ajoutant la moitié d'un temps, c'est-à-dire six mois d'années ou 180 ans, on arrive à l'année 1882, qui marquerait la fin du mahométisme. Ce résultat n'est pas conforme à la réalité. Aussi, comprenons-nous très bien que Malvenda ait constaté, déjà depuis longtemps (en 1604), que

Mahomet n'est pas l'Antechrist : (*Sic igitur extra omnem controversiam Mahometem non esse Antichristum* (*De Antichristo*, lib. IV, c. 25). Mais il n'en est pas moins vrai que cet imposteur offre des caractères de la petite corne dont parle Daniel, et qu'il figure et personnifie la puissance infernale, dont le Seigneur nous fait voir de temps à autre des spécimens, afin que nous soyons toujours dans l'attente de la révolution finale.

Opinions fantaisistes relatives à l'Antechrist. — Nous ne nous arrêterons pas à l'opinion des Juifs d'après lesquel c'est Jésus-Christ qui serait désigné au ch. VII, car, disent-ils, il a détruit la loi de Moïse. Cette opinion n'a pas besoin d'une réfutation : il suffit de la mentionner.

Il est également inutile de discuter la théorie de ceux qui veulent trouver, dans le quatrième empire, l'empire fédératif d'Allemagne, représenté à la diète de Smalkade par dix maisons princières, qui formèrent la fameuse ligue protestante de ce nom. La petite corne serait une onzième puissance, qui s'est élevée après les dix autres et qui est devenue plus puissante qu'elles toutes. C'est la petite maison de Brandebourg, dont un duc Frédéric III fut déclaré roi, en 1701, sous le nom de Frédéric Ier. Tout cela ne cadre pas suffisamment avec les événements qui accompagneront l'apparition de la petite corne ; et nous ne pensons pas que ceux qui rêvent, à Berlin, la restauration d'une sorte de Césaro-papisme protestant, tiennent à identifier leur chef avec l'Antechrist. Groen von Priesterer n'offre pas non plus des raisons fort concluantes lorsque, en 1886, il appliquait à Bismarck la prophétie de la petite corne du ch. VII. La petite corne prussienne a « des yeux comme des yeux d'un homme : » elle a un système d'espionnage très habile, et elle a, par la ruse, trompé divers souverains, assez naïfs pour avoir cru à la loyauté du roi Guillaume. Cette petite corne a une bouche qui dit des choses insolentes : par les lois iniques de mai et sous le nom de *Cultur-kampf*, Bismarck a persécuté les saints. Il a, sinon détruit, au moins humilié « trois rois » (Christian IX, François-Joseph et Napoléon III), et même un quatrième roi (le roi de Hanovre), sans compter les rois de Bavière et de Saxe, qui se sont abaissés devant lui, et Pie IX, qu'il a fait détrôner. Mais, au fond, Bismarck et son maître ne remplissent pas toutes les conditions assignées à l'Antechrist.

Nous ne nous arrêterons pas non plus à l'opinion de Leutwein qui entendait de Napoléon Ier le fameux passage de Daniel. D'autres imaginatifs y ont vu Napoléon III. Ces hypothèses ne

supportent pas la discussion. Il en est de même de la suivante que nous exposerons toutefois un peu plus longuement.

Inepties à propos du Pape Antechrist. — On ne doit pas être étonné que la petite corne du chapitre VII ait donné lieu à des commérages enfantins chez les protestants. Luther, Mélanchthon, Cocceius, Buddæus, etc., Calvin et sa suite, Jurieu, etc., et des Anglicans, en grand nombre, entendent du pape ce qui est dit de cette petite corne. Et ce n'est pas seulement dans les premiers temps de ces prétendues réformations qu'ils se sont mis en frais d'imagination à ce sujet. De nos jours, on peut voir en Allemagne, en Suisse et surtout en Angleterre et en Irlande, de nombreux pamphlets, au moyen desquels on entretient la superstition des protestants contre le « papisme. » Dans les années 1835-1840, Gaussen a employé de nombreuses pages pour prouver à un auditoire d'enfants que le pape est l'Antechrist et que l'Eglise romaine est la prostituée dont parle saint Jean (ch. XVII), et la mère des fornicateurs et des abominations de la terre (t. I, p. 112-118, et *passim*). En 1868, Brunn soutient encore cette opinion dans un livre qui a pour titre : *Ist der Pabst der Antichrist?* — Dresde. C'est là un sujet très évangélique, et qui fait le thème de fréquentes prédications : Rome est Babylone, et la petite corne représente la puissance papale. C'est ainsi que, pour de charitables personnages protestants, la ville de Paris est une ville corrompue, tandis que la vertu ne se trouve qu'à Londres et à Berlin. Nous devons reconnaître toutefois que Grotius repoussa l'assimilation du Pape avec l'Antechrist, et nous remarquerons aussi que le docteur Pusey, qui savait à quoi s'en tenir sur la valeur de tous les potins qui circulaient à ce sujet, dans son pays et ailleurs, s'est abstenu de faire la moindre allusion à cette fable protestante. Auberlen n'a pas cherché non plus à identifier le Pape avec l'Antechrist. Il dit même, à propos de l'expression « Babylone, la grande prostituée : » « c'est bien à tort qu'on y a vu la ville de Rome » (*Le Proph. Dan*, p. 280). Après avoir remarqué qu'il y a dans l'Eglise « un mélange de piété et de mondanité qui constitue dans le langage scripturaire la prostitution » (p. 295), et après avoir reconnu que cette Eglise infidèle ne répond pas dans l'histoire à l'Eglise catholique seule, il ajoute : « Nous avons, nous protestants, bien des sujets de nous frapper la poitrine, lorsque nous considérons notre état » (p. 303), et il cite ces paroles d'un autre protestant, J. M. Hahn : « La prostituée n'est pas seulement la ville de Rome, ni le catholicisme, ni telle

ou telle Eglise à l'exclusion de telle autre, mais bien toutes les Eglises dans leur ensemble, y compris la nôtre » (p. 303). Cela revient à dire qu'il y a de l'ivraie dans le champ du Seigneur. Il y en a eu dans tous les temps. Mais, en dépit de l'ivraie, le champ catholique n'en est pas moins le champ du Seigneur : les pécheurs que renferme l'Eglise catholique ne font pas qu'elle ne soit plus le royaume de Dieu. C'est ce que n'ont pas compris les protestants qui, en se séparant de l'Eglise, ont emporté avec eux plus d'ivraie que d'épis de blé.

Pour appliquer au Pape ce que Daniel dit de l'Antechrist les protestants ont donc commencé par rapetisser à leur gré le quatrième empire, et ils ont supposé qu'il n'est question que de « l'empire Latin ou de l'empire d'Occident, lequel, dès que dix rois se le seront partagé, donnera naissance au plus grand ennemi de l'Eglise de Dieu. » Ils supposent encore que l'Antechrist a dû paraître peu après que les « dix cornes d'Occident » furent établies ; et ils ne leur vient pas à la pensée qu'il pourra ne venir que vers l'époque finale de la ruine des royaumes représentés par les dix cornes de la bête. Les protestants veulent aussi que la petite corne soit non pas seulement un individu, mais un royaume. Nous ne répugnons aucunement à cette manière de voir. L'Antechrist sera un chef qui aura des adhérents. Cet ennemi de Dieu, d'après ces exégètes, doués d'une perspicacité sans égale, ne peut être que l'évêque de Rome, car, disent-ils, il répond pleinement aux caractères de la petite corne. En effet : 1° Le Pape est une « petite corne ; » sa puissance était d'abord très restreinte, et ses Etats sont peu considérables ; 2° Il « différera des autres rois ; » cela veut dire évidemment qu'il unira le pouvoir ecclésiastique et spirituel à l'autorité civile et temporelle ; 3° La corne « avait des yeux comme des yeux d'homme ; » ce qui dénote la ruse, la prévoyance, la surveillance pour tout ce qui favorise ses intérêts. Or, le pape est proprement « un surveillant, un inspecteur » selon le sens littéral du mot ἐπίσκοπος ou « évêque ; » 4° « Sa bouche prononce de très grandes choses ; » comme traduit l'évêque Anglican Newton (*a mouth speaking very great things*), lequel ajoute : « Qui a fait plus de bruit et de tapage que le Pape (*Who hath been more noisy and blustering than the pope*), se vantant de sa suprématie (*boasting of his supremacy*), tonnant ses bulles et ses anathèmes (*thundering out his bulls and anathemas*), excommuniant les princes et déliant leurs sujets du serment de fidélité » (*Dissertations on the prophecies*, p. 220). Evidemment, les papes auraient dû, comme Cran-

mer et Luther, louvoyer entre le devoir et les circonstances, favoriser le divorce d'Henri VIII ou la bigamie du landgrave de Hesse, et, en un mot, se prêter à tous les caprices, à toutes les fantaisies et aux criminels desseins des empereurs et des rois, qui se disaient chrétiens et soumis à l'autorité de l'Eglise; 5° « Son apparence était plus grande que celle de ses compagnes ; » ce qui veut dire que le Pape s'attribue une suprématie sur les évêques, ses collègues, et aussi sur les têtes couronnées : il se fait baiser les pieds; et des honneurs lui sont accordés plus grands qu'aux rois et aux empereurs; 6° Il dira « de grandes paroles contre le Très-Haut; » et c'est ce qui fait le Pape en se faisant appeler « sainteté. » Les protestants prétendent aussi, à ce propos, que le Pape se met au-dessus de toutes les lois divines et humaines; et qu'il se fait appeler Dieu » et adorer comme un Dieu (on pourrait dire aussi que les juifs adorent leurs maîtres d'école, car, pour marquer le respect qu'on leur doit, il est dit (*Aboth.*, 4, 12) : « Tu dois craindre ton maître comme Dieu ; » et (Sanhéd., fol. 110, a) : « Qui murmure contre son maître murmure contre Dieu ; » 7° Le Pape a fait la guerre aux saints, aux vrais serviteurs de Dieu (aux Albigeois, aux Lollards, à Wicleff, aux Vaudois, aux Frérots, aux Béguards, aux Apostoliques, aux Turlupins, aux Hussites, aux Protestants, à Henri VIII. etc.), qui, sous divers prétextes, n'avaient pour but que de troubler profondément la sécurité sociale et religieuse. Ces doux agneaux ne voulait, disaient-ils, qu'interpréter la Bible à leur gré et refuser d'être complices de l'idolâtrie de l'Eglise romaine; au fond, leur but réel était le pillage des biens des églises et une excitation à des révolutions politiques.

Enfin 8°, comme représentant de la petite corne, le Pape a abattu trois rois. Pour comprendre comment il a opéré ce prodige, les protestants ont dû d'abord fixer l'époque de l'apparition du Pape-Antechrist. Dans ce but, ils ont commencé par se préoccuper de la durée de la tyrannie que cette puissance doit exercer. Quelques-uns se sont arrêtés aux 1150 jours du chapitre VIII convertis en années : ce serait la durée du règne de l'Antechrist. D'autres se basant sur l'expression « trois temps et demi » du chapitre VII qui forment 42 mois ou 1260 jours (cfr. Apoc. XI, 2, 3), et prenant les jours pour des années, en ont conclu que 1260 ans s'écouleraient entre l'apparition de l'Antechrist et le second avènement du Messie. Cette durée indiquerait celle de la papauté. Les protestants se sont ensuite demandé à quelle époque commençaient ces 1260 ans. D'après quelques-uns d'entre eux, les 1260 ans de la papauté commenceraient en

529 ou en 533, c'est-à-dire à l'époque où Justinien publia l'édit qui reconnaît que le Pape Jean II était le chef des évêques. Mais Luther prétendit que la date initiale de cette période devait être fixée à l'an 606, date de l'édit dans lequel Phocas confirma celui de Justinien. D'après ce calcul, la papauté n'existerait plus depuis l'année 1866. D'autres ont pensé que le commencement de cette durée devait être reporté à l'année 752, car de cette époque date le domaine temporel des papes. La donation du domaine temporel par Pepin, au pape Etienne, aurait inauguré l'ère de l'Antechrist. Ainsi, ce serait seulement en 2012 que finirait le règne du Pape-Antechrist, persécuteur de l'Eglise et des saints. L'évêque anglican Newton qui trouve que le commencement des 1260 ans n'est pas facile à fixer (*is not so easy to determine*), se contente de dire qu'ils datent du jour où le pape devint prince temporel, c'est-à-dire dans le VIII[e] siècle ; ce qui conduit jusque vers l'an 2000. Après cette période de 1260 ans, viendra le règne des saints, c'est-à-dire des protestants, des Juifs, des francs-maçons, des athées, tous saints, comme chacun sait.

Connaissant cette date, on en est venu à déterminer les trois rois abattus par le pape. D'après l'anglican Mède (*Works*, book 4, Epist. 24, p. 778), ces trois princes sont : 1° l'empereur grec Léon l'Isaurien, que le pape excommunia, à propos du culte des images, provoquant ainsi les sujets d'Italie à la révolte ; 2° les Lombards, dont le pape a fait ruiner le royaume par le roi des Francs ; 3° l'empire des Francs lui-même, continué par les Allemands, dont les papes, à partir du règne d'Henri IV, excommunièrent, déposèrent et foulèrent aux pieds les empereurs. Mais l'évêque Newton objecte avec raison que l'empire allemand n'a pas été « déraciné, extirpé » (*plucked up by the roots*), car c'est le sens de l'original עקר (*evellere, extirpare, eradicare*, d'après Buxtorf). Il trouve qu'il y eut des luttes, des contestations entre les Allemands et l'Italie; mais que les papes ne prévalurent pas, ne réussirent pas à annexer les domaines de l'empire à leur propres Etats; et que les empereurs ont conservé leurs possessions italiennes et qu'ils les possèdent encore aujourd'hui (*to this day*, — p. 215). En fait, les Allemands ont possédé des portions de l'Italie jusqu'en 1866; et ce ne sont pas les papes qui les en ont dépossédés. En ce moment même, du reste, l'Italie d'aujourd'hui (1889) s'est *gibelinisée* et inféodée au nouvel empire tudesque; elle ne demande qu'à servir les intérêts allemands et à guerroyer pour eux. Isaac Newton (*Observations on Daniel*, p. 74

et ss.) a cru voir que le pape a détruit l'exarchat de Ravenne, le royaume des Lombards, le Sénat et le duché de Rome, dont il a fait le Patrimoine de saint Pierre, « et par là il s'éleva comme prince temporel ou roi, ou corne de la quatrième bête » (*and thereby rose up as temporal prince or king, or horn of the fourth beast*). Son homonyme, l'évêque Newton, lui reproche avec raison de se contredire, parce qu'il n'a pas compris le « sénat et le duché de Rome » au nombre des dix cornes, dans le catalogue qu'il en a donné. De son côté, cet évêque anglican de Bristol, ayant admis ce duché parmi les dix cornes, a pu le comprendre dans les trois qui furent abattues. Mais nous ferons observer que ce ne fut pas le pape qui détruisit l'exarchat de Ravenne. Il est vrai que le duc Pierre, envoyé par Justinien II, fut chassé de Rome à la suite d'une émeute populaire, et que, peu après, les Romains, fatigués des vexations et des exactions qu'ils avaient à subir de la part des Grecs, s'affranchirent de l'exarchat. Mais ce fut Astolphe, roi des Lombards, ennemi du pape et des Romains, qui mit fin à l'exarchat de Ravenne. Il est vrai aussi que les Romains se groupèrent autour du pape et voulurent eux-mêmes lui rendre hommage comme à leur souverain temporel. Une souveraineté temporelle des papes s'était formée d'ailleurs graduellement, et elle leur fut imposée par le concours des circonstances. Les possessions de l'Eglise romaine, les biens des pauvres, le Patrimoine de saint Pierre avait donné aux évêques de Rome une influence considérable qui s'accrut tout naturellement à l'occasion des désastres provenant de l'invasion des barbares. Ces hordes apportaient le châtiment; les papes procurèrent la préservation ou des soulagements. Lorsqu'Attila était déjà aux portes de Rome, le pape Léon alla au devant du cyclone qui ravageait le monde, et, apparaissant au roi des Huns comme le protecteur des faibles et l'envoyé du Très-Haut, sauva l'Italie de la barbarie mongole. A son tour, Grégoire le Grand arracha aux mains de Genséric, qui voulait achever l'œuvre interrompue d'Attila, la population et quelques églises de Rome. D'autres papes eurent à sauvegarder cette ville contre les usurpations menaçantes des Lombards. Les papes furent donc regardés, avec juste raison, comme étant plus en état que personne de protéger et de défendre le duché de Rome contre les ennemis du dehors, les Lombards et les Grecs devenus spoliateurs et persécuteurs. Enfin lorsque le pape Etienne vit qu'il ne pouvait garantir aux Romains leur sécurité et leurs biens contre les envahissements des Lombards, il demanda l'appui des rois Francs, et bien lui en

prit. Ces rois vinrent au secours des populations italiennes volontairement soumises au pape, et Pepin, ayant mis fin à l'empire des Lombards, restitua au pape, sous le titre de donation, ce que ces derniers lui avaient pris, en y ajoutant l'exarchat. De tout cela, il suit que les papes ont protégé les Romains et obtenu pour eux des secours qui les ont préservés de nouvelles invasions. Les excentricités des protestants au sujet des trois cornes abattues par le pape n'offrent donc rien de sérieux. Elles n'ont pour but, comme les autres griefs que nous avons rapportés, que de servir de prétexte pour motiver le schisme, les pillages d'églises, les massacres de milliers de catholiques, et les guerres plus politiques que religieuses, dont les protestants se sont rendus coupables. On ne peut que déplorer ces calomnies contre l'Eglise catholique. C'est cette Eglise qui maintient la prédication de l'Evangile dans le monde entier. Et c'est cette Eglise qui formerait l'antichristianisme ! Il est vrai que ce reproche vient de sectes qui ont abouti à l'arianisme ou socinianisme, dont le mahométisme n'est qu'une forme. On comprend que Luther eût adopté pour cri de guerre : « Plutôt Turc que Papiste! » ou, en d'autres termes : « Plutôt Mahométan que Chrétien ! »

Le royaume de l'Antechrist. — Les Pères ont très bien vu que l'Antechrist désignait un seul homme et non pas une suite d'hommes. Toutefois, Rosenmüller et d'autres critiques ont tort de vouloir prouver l'individualité de la petite corne du ch. VII en l'identifiant à celle de la petite corne, emblème de l'individu appelé, au ch. VIII. 23, « roi dur et rusé. » Il aurait dû prouver, — ce qu'il se contente de supposer, — que les deux petites cornes représentent la même corne. Tout le monde admet que la petite corne du ch. VIII représente le roi Antiochus Epiphane ; mais rien n'autorise à soutenir que les visions des deux chapitres se confondent et n'ont qu'un seul et même objectif. D'un autre côté, il est évident que ce personnage aura un royaume ; il sera le chef d'un groupe d'adhérents qui formera avec lui une monstrueuse puissance d'erreur et de destruction. L'homme qui sera à la tête de la dernière ligue contre l'Eternel et contre son Oint sera soutenu par la confédération des impies. Cette société composée d'un ramassis de nombreux antechrists, Juifs, mauvais chrétiens, sectaires, athées, se rattache aux hérétiques et aux païens des premiers siècles, qui travaillaient déjà du temps de saint Paul à organiser « le mystère d'iniquité. » Leur hostilité contre Dieu, maintenue et propagée à travers les siècles, arrivera à son apogée dans la personne de

l'Antechrist. Ce chef de la révolte finale n'a pas encore paru. Mais nous devons nous attendre à chaque instant à la venue de cet adversaire de Jésus-Christ. La prophétie de Daniel, à ce sujet, a pour but de nous porter à observer les signes des temps, afin que nous nous mettions en garde contre tout ce qui ressemble, même de loin, à une alliance avec le monde.

Réfutation des systèmes rationalistes. — La tactique des adversaires de la prophétie de Daniel consiste à partager en deux, un des trois premiers empires. Ces critiques défendent de leur mieux leur opinion et nous allons voir à l'œuvre les talents spéciaux de prestidigitation exégétique que possèdent Ewald, Hitzig, Lengerke, Kuenen et toute la Cour des miracles rationaliste. Nos lecteurs n'auront pas de peine à constater que l'argumentation de ces érudits, trop dominés par leur préjugé *à priori* contre le surnaturel, est absolument sans valeur.

Fausseté des trois systèmes qui divisent l'empire des Chaldéens en deux ou quatre empires. — Mécontents de la théorie qui partage l'empire des Médo-Perses en deux et de celle qui divise en deux l'empire des Grecs, Ewald et v. Bunsen (*Gott in der Gesch.*, t. I, p. 214 et ss.) ont imaginé de séparer l'empire assyrien de l'empire chaldéen que Daniel et Nabuchodonosor considéraient comme n'en formant qu'un. Ces critiques ont supposé que le Daniel mentionné par Ezéchiel doit être plus ancien que le temps de l'exil et, partant de cette hypothèse, ils ont bâti le roman qui fait vivre ce prophète, non à Babylone, mais à Ninive, dans le huitième siècle avant Jésus-Christ. Ils prétendent donc que la tête d'or est l'empire assyrien, la poitrine d'argent les Chaldéens, le ventre d'airain les Médo-Perses, et les jambes de fer les Grecs. Ainsi Daniel aurait prédit la destruction de l'empire d'Assyrie ; le premier roi serait Sennachérib et le second Nabuchodonosor. Mais ainsi que nous l'avons déjà vu (*Introd.*, p. 7 et ss.), c'est substituer un livre imaginaire au livre réel de Daniel, c'est bâtir un système sur un fondement en l'air. Quoique contemporain d'Ezéchiel, l'auteur de ce livre a pu très bien être loué, par ce prophète, pour sa sagesse et pour le don de pénétrer les choses les plus secrètes. Ce témoignage d'Ezéchiel n'implique pas qu'il ait en vue un Daniel plus ancien. On nous dit encore que le lion ailé *peut* avoir été le symbole de l'empire assyrien. Nous sommes de cet avis, et nous savons que des figures de ce genre sont communes en Assyrie et en Chaldée. Or, Bunsen n'a jamais prouvé que des lions ailés n'etaient pas aussi l'emblème des rois chaldéens, qui se donnaient et qui étaient tenus comme

les successeurs des rois assyriens. Ces deux critiques auraient dû nous dire aussi pourquoi l'auteur aurait appliqué l'emblème de la tête d'or à Nabuchodonosor si l'empire assyrien eût été le premier ; car enfin c'est à ce roi que le prophète dit : « Tu es la tête d'or » (II, 38). Il n'est pas possible que, en présence de termes si précis, qui indiquent que le premier empire est celui de Nabuchodonosor, on veuille remonter à un empire assyrien ninivite qui n'existait plus, au moment de la vision, et qui était absorbé, pour la meilleure part, dans celui dont le vainqueur de Joachim et de Nécho devait être la plus haute personnification. Aussi, malgré le désir impérieux qu'avaient les rationalistes de dédoubler un des trois premiers empires, le système d'Ewald et de Bunsen n'a-t-il obtenu aucun succès. Kuenen le reconnaît en ces termes : « La première monarchie est la monarchie babylonienne ; il n'y a pas de doute à ce sujet ; le point de départ est donné par les événements même qui servent de cadre à la prophétie dans le livre de Daniel » (*Hist. crit.*, II, p. 649).

D'un autre côté, Hitzig (*Heidelberg Jahrb.*, 1832, pp. 131 et ss.), Redepenning (*Studien und kritik.*, 1833, p. 863 ; 1835, p. 225), Bengel (*Dissert. de quatuor orbis monarchiis*), Stähelin, Schulz, Dathe, ont essayé de diviser en deux l'empire chaldéen lui-même. D'après eux, Nabuchodonosor est la tête d'or ; Balthasar la poitrine, et les deux autres parties de la statue seraient deux rois chaldéens inconnus de Daniel. Hitzig (*Das Buch Dan.*, etc., p. 33) adopta en partie ce sentiment, et s'en tint à l'ordre suivant : Nabuchodonosor, Balthasar, l'empire médo-persique et l'empire grec. Il se fonde sur ce que, d'après lui, Daniel n'a connu que ces deux rois chaldéens. Mais c'est là une assertion qui ne relève que de la fantaisie d'Hitzig. Il est, d'ailleurs, évident que ce système est en contradiction avec les textes des ch. II et VII. On ne peut faire de Nabuchodonosor et de Balthasar deux empires différents, car les bêtes ne représentent pas simplement des rois, mais des séries de rois et des royaumes. Hitzig ne peut pas s'appuyer sur l'expression du ch. II : « Tu es la tête d'or, car cette expression est expliquée aussitôt au verset suivant : « Et après toi s'élèvera un autre royaume (*malkû* et non pas *mĕlĕk*, roi). Il n'est pas du tout dit que Balthasar fondera un nouveau royaume, ou, comme dit Hitzig, une autre domination (*Herschaft*), mais que seulement il continuera la domination de Nabuchodonosor dont il était le fils (ch. V). Dans ces passages, les divers métaux et les animaux symboliques n'ont pas trait à un seul roi, mais à des dominations ethniques différentes,

comme l'indique le ch. II, 44, où le règne des saints est distingué des autres en ce que *alteri populo non tradetur.* Cet empire ne passera pas d'un peuple à un autre. Les critiques ne peuvent donc pas supposer que cette autre royauté ou domination, qui doit venir après Nabuchodonosor, serait encore l'empire chaldéen possédé par Balthasar. L'interprétation que nous combattons est encore en opposition avec ce que l'on connaît de l'histoire babylonienne, car ce qui est dit des déprédations et de la cruauté de la seconde bête (l'ours) ne convient ni à Balthasar ni à aucun de ses successeurs dans la royauté chaldéenne.

Une autre considération vint donc encore alors faire modifier ce système. Hitzig trouva que la royauté de Nabuchodonosor, mentionnée au chap. II, n'existait plus au moment de la vision du chap. VII; et que, dès lors, de l'empire chaldéen, il ne reste que Balthasar qui devient le premier empire (*Ibid.*, p. 99). Il veut ensuite que la seconde bête soit la Médie, la troisième la Perse et la quatrième la Grèce. Kuenen pense aussi que l'hypothèse d'après laquelle Nabuchodonosor et Balthasar forment deux empires, est, « au ch. VII, complètement inadmissible, parce qu'on est sous le règne de Belsatzar et que, dès lors, il ne saurait être question de Nébucadnetzar » (*Hist. crit.*, p. 652)). Il est vrai que dans la vision du ch. VII, Nabuchodonosor appartient déjà au passé et que, néanmoins, d'après le verset 17, le premier royaume avait encore de la marge devant lui. Mais il n'y a pas là de contradiction et on n'y saurait trouver aucun motif de faire de Balthasar seul, le premier empire. Nabuchodonosor a précédé Balthasar, mais il n'a pas emporté la royauté chaldéenne avec lui : cette royauté persiste dans son fils et, sous un rapport, l'empire chaldéen est encore en partie dans les futurs contingents : il devait durer encore pendant vingt-quatre ans. Ainsi, la vision du ch. VII a pu très bien représenter la quatrième bête comme continuant encore à s'élever de l'Océan. Les efforts d'Hitzig et de ses associés pour fendre en deux parties la monarchie chaldéenne sont donc impuissants ; et il ne sera pas plus heureux pour transformer l'empire médo-perse en deux empires.

C'est aussi vainement qu'Harenberg (*Commentar. in Dan.*) a voulu rattacher les quatre empires à Nabuchodonosor et à ses successeurs jusqu'à la conquête de Babylone par Cyrus, qu'il prétend être la petite Pierre, dont le choc renversa la statue. Mais les successeurs de Nabuchodonosor (Balthasar, son fils, Darius-Nériglissor, son gendre, Laborosoarchod, son petit-fils Nabonid, son second gendre) ne font que continuer l'empire

chaldéen, et Daniel n'a rien dit qui s'oppose à cette réalité historique. Rosenmüller a donc été justement étonné de voir que cette opinion ait souri à Dœderlein (*Note ad Grotii Annotatt.*, vs. 34) et à Scharfenberg (*Animadverss. in Daniel*, p. 35), car, comme il le remarque très bien, les quatre parties de la statue, qui apparut en songe à Nabuchodonosor, correspondent aux quatre animaux décrits par Daniel au ch. VII ; et il est évident, par les versets 23, 24, que ces quatre animaux représentent, non quatre rois, mais quatre empires. C'est également ce que démontre le symbolisme du ch. II.

Le système qui divise en deux empires universels l'empire médo-perse est insoutenable. — Au nombre de ceux qui ont expliqué dans ce sens l'emblème de la poitrine et des bras d'argent, nous devons d'abord mentionner saint Ephrem qui expose sa pensée en ces termes : « La tête d'or est l'empire babylonien : Babylone elle-même est « un calice d'or dans la main du Seigneur » (Jérém., LI, 7). La poitrine et les bras d'argent sont le règne des Mèdes. Le ventre et les cuisses d'airain sont le règne des Perses. Les jambes de fer sont le règne d'Alexandre ; les pieds en partie de fer et en partie d'argile sont dix rois qui lui ont succédé » (*Oper Syr, lat.* II, p. 205-206, Romæ, 1740). Comme on le voit, le diacre ou prêtre d'Edesse ne motive son sentiment ni sur l'analyse des symboles ni sur les caractères qui distinguent les quatre empires. Il a été influencé par l'opinion de Josèphe qui a appliqué, d'une façon hâtive et irréfléchie, le roman de Xénophon, relatif à la conquête de Babylone par Cyrus, au meurtre de Balthasar-Evilmédorach par des conjurés ; faisant ensuite du successeur de ce roi (Darius le Mède) un roi mède (Cyaxare II), Ephrem a supposé que ce Darius a formé à lui seul un des quatre empires dont parle Daniel. Tout cela repose sur une confusion que nous avons fait disparaître. Ce commentateur s'y est mépris et, n'ayant pas examiné les textes en détail, il a jugé la chose en gros, et il ne s'est pas aperçu qu'il ne tient pas compte de la dualité inhérente au symbole, que le prophète présente comme indiquant la réunion en seul empire (la poitrine) de deux puissances (les bras) associées (les Mèdes et les Perses).

De nos jours, les rationalistes, en quête d'une hypothèse qui leur permette d'exclure l'empire romain de la vision prophétique de Daniel, et ne se trouvant satisfaits ni par les trois systèmes que nous avons examinés ni par le système qui coupe en deux l'empire grec, se sont vus dans la nécessité de diviser l'empire

médo-perse en deux empires : l'empire mède et l'empire perse. C'est à ce travail que ce sont attelés Bleek, De Wette, Eichhorn, Lengerke, Hitzig (seconde manière), Kranichfeld, Hilgenfeld, Delitzsch, Kuenen, Reuss, etc. Leur système est résumé dans le tableau suivant dressé par Zündel, approuvé et adopté par Kuenen (*Hist. crit.*, II, p. 653) :

Dan. II.		Dan. VII.		Dan. VIII.			
Tête d'or	=	Lion............................				=	Babylone.
Poitrine et bras d'argent	=	Ours.....	=	1re petite corne	du Bélier.	=	Mèdes.
Ventre et hanches de cuivre	=	Panthère à quatre ailes	=	2e grande corne	du Bélier.	=	Perses.
Jambes et pieds de terre et de fer	=	Bête à dix cornes				=	Grecs.

Le truc sur lequel ces critiques ont compté, pour transformer un empire en deux empires, consiste à diviser le bélier en deux bêtes et à faire correspondre ses deux cornes à deux bêtes du ch. VII. Ne tenant pas compte du texte des ch. II et VII, il est plus facile de plier les passages du ch. VIII au caprice des interprétations fantaisistes. Mais on ne démontrera jamais que, d'après la symbolique du livre, les deux cornes du bélier sont deux bêtes, et correspondent à deux bêtes du ch. VII. On peut justement appliquer à ceux qui raisonnent de la sorte ce mot de Mede : *Me judice, ipse merebitur illis annumerari, ne tertia desit Bestia.* Les bêtes désignent des empires universels et les cornes ne représentent que des portions de ces empires. Ayant négligé ce point capital, la pseudo-critique retranche ensuite et subtilise des textes : elle détourne l'esprit de ses lecteurs de diverses circonstances d'un grand intérêt et elle concentre leur attention sur quelques points choisis, mais incomplets. C'est, dès lors, d'après un texte raccourci et tronqué ; et non d'après le texte de l'auteur, qu'elle fait son œuvre. Kuenen prétend, il est vrai, que Zündel « attache, avec autant de partialité que d'arbiraire, la plus grande importance à certains trait à double sens, et qu'on néglige les raisons nombreuses et concluantes qui se trouvent dans l'autre plateau de la balance. » Mais c'est là une accusation qu'il est loin de prouver ; et le défaut qu'il

reproche à ce critique entre précisément dans le côté de la besace que les rationalistes éloignent de leurs regards. Pour le constater nous n'avons qu'à laisser Kuenen continuer à jeter de la poudre aux yeux de ses lecteurs. « Ainsi, dit-il, on ne s'arrête pas à la concordance des traits de la quatrième bête et des Grecs, aux ch. VIII et XI (1), ni aux quatre têtes de la troisième bête qui forment pendant au ch. II : 2; (2), ni au parallélisme du II : 43 avec XI : 6, 7; (3), on attribue à la seconde bête deux côtés inégaux (VII : 5), et on les met en parallèle avec les deux cornes du bélier (VIII : 3), comme si ces deux images avaient aucun rapport entre elles, etc., etc. » Il aurait pu ajouter qu'on peut également les mettre en parallèle avec les deux bras de la statue ; et il ne prouvera pas que le texte, correctement interprété, à la lettre, ne signifie pas que l'ours est représenté comme ayant un côté plus élevé que l'autre et comme se rapportant parfaitement au bélier à deux cornes inégales). Les « etc., etc. » de Kuenen nous reviendront dans d'autres passages de cet auteur, et nous verrons qu'ils n'offrent rien de concluant pour sa thèse.

Auparavant, il ne sera pas inutile de faire remarquer que, dans le tableau qui précède, on ne tient aucun compte de

(1) Il avait à prouver que la partie de son tableau qui concerne le deuxième et le troisième empire s'accorde avec le symbolisme du livre, et il prend la tangente, afin de nous parler du quatrième empire; et là encore, il ne nous offre qu'une jonglerie; car ces chapitres nous parlent, il est vrai, de l'empire d'Alexandre, mais ils ne disent pas que cet empire est le quatrième empire : il n'y a pas un mot qui se rapporte soit au premier, soit au quatrième empire. Kuenen suppose ainsi comme prouvé ce qu'il devait prouver.

(2) Les quatre têtes indiquent les quatre chefs et les quatre monarchies qui formèrent la suite de l'empire d'Alexandre; le ch. XI, 2, nous apprend qu'après Cyrus il y aurait encore trois rois et que le quatrième soulèverait tout contre le royaume des grecs : il est fait mention de quatre rois de Perse qui se sont succédé, et Kuenen les identifie à quatre rois grecs qui ont apparu simultanément et formé quatre royaumes.

(3) Au ch. II, 43, il est parlé d'alliances de familles ou de races différentes symbolisées par le fer et l'argile; et au ch. XI, il est question de deux mariages, qui ne sont pas donnés comme une caractéristique de l'empire grec et qui eurent lieu entre deux familles d'une même race macédonienne; voyez du reste plus haut, à la description du quatrième empire (p. 655 et ss.), et plus loin (p. 716 et ss.), ce qu'il faut penser de ce rapprochement.

l'unité de deux puissances indiquée par la poitrine et les bras d'argent, par l'ours dont un côté est plus élevé que l'autre, et à la correspondance qu'offrent ces particularités avec les deux cornes du bélier. D'un autre côté, ces critiques partagent cet animal en deux ; et ils font de l'une de ces cornes un empire des Mèdes et de l'autre corne un empire des Perses. Mais sur quoi se fondent-ils pour partager un animal, le bélier, en deux? Sur le seul désir qu'ils ont de le faire correspondre tout à la fois à deux parties distinctes de la statue (la poitrine et les bras d'argent, le ventre et les hanches d'airain). Ce procédé est contraire au texte, qui présente d'un côté la poitrine et les bras, et de l'autre le ventre et les hanches comme formant deux empires distincts et successifs tandis que le bélier ne représente qu'un empire unissant en lui-même deux puissances dont l'une domine l'autre. Le prophète présente d'ailleurs expressément chaque animal comme symbolisant un empire. Il n'est aucune des quatre bêtes du ch. VII et des deux bêtes du ch. VIII qui représente deux empires. Or, si l'on divise le bélier, on fait deux bêtes avec une bête, ce qui est contraire au symbolisme du livre. Pourquoi ne partage-t-on pas le lion ailé en deux empires, le bouc aux cinq cornes en cinq empires et la bête à dix cornes en dix empires universels? En outre, c'est tout à fait arbitrairement que les hypercritiques placent les deux cornes du bélier en face du deuxième et du troisième empire. Ils pourraient tout aussi bien les diriger vers le premier et le second empires ou vers le troisième et le quatrième. C'est un procédé tout à fait ridicule. Il est constant, en effet, que dans les visions du livre de Daniel, les bêtes désignent les grandes monarchies prises dans leur ensemble, et les cornes représentent des rois avee des portions de ces empires.

Unité de l'empire médo-perse ou perso-mède : erreur relative au règne de Darius le Mède. — Il est vrai qu'on accuse Daniel de ne s'être pas astreint à une complète uniformité dans son symbolisme, mais cette imputation ne repose que sur le défaut de clairvoyance des critiques. Ils prétendent que le prophète réunit aux ch. VII les Perses et les Mèdes, tandis que, ailleurs, il les sépare clairement en deux empires. Mais c'est précisément cette séparation qu'il n'est pas possible de prouver : elle n'est basée que dans une fausse interprétation des textes. On nous objecte donc que Daniel s'exprime ainsi (chap. V, 30, 31) : « Dans la même nuit, Balthasar, roi des Chaldéens, fut tué et Darius le Mède reçut la royauté ; » au chap. IX, nous

lisons aussi : « Darius, fils d'Assuérus, de la race des Mèdes, règna dans l'empire des Chaldéens. » Or, on remarque que, dans ces passages, il n'est nullement question de Cyrus et des Perses. Il ne pouvait pas, en effet, en être question à cette époque. Balthasar-Evilmérodach avait été tué à la suite d'un complot; Cyrus et les Perses n'y étaient pas intervenus. Darius-Nériglissor, de race mède et néanmoins gendre de Nabuchohonosor — dont la femme était aussi mède — fut élevée sur le trône par les conjurés. Mais c'est un roi qui reçoit la royauté chaldéenne qu'il transmettra à son fils, continuateur lui aussi du règne des Chaldéens. Il n'y a donc pas lieu de faire du règne de ce Darius un empire mède distinct de l'empire chaldéen. Il n'y a là qu'un changement dynastique : un gendre de Nabuchodonosor a supplanté le fils de ce roi. Mais ce gendre de race médique n'est pas un roi des Mèdes et il ne fait que continuer la lignée chaldéenne comme gendre de Nabuchonosor et comme père de son fils Laborosoarchod qui lui succéda. Cet événement n'a rien à voir avec le changement qui eut lieu par la conquête de Cyrus de Perse qui, devenu roi des Mèdes, régna dans un empire médo-perse. On dit aussi que « la distinction de la royauté mède et de la royauté perse est également accentuée dans les passages suivants : VI, 28, « Daniel prospéra sous le règne de Darius et sous le règne de Cyrus de Perse ; » c'est-à-dire sous le règne des deux rois qui contribuèrent, chacun à sa façon, à détruire l'empire chaldéen ; (voy. p. 450 et ss. ; XI, 1). « Dès la première année de Darius de la race des Mèdes... » et 2. Il y aura encore trois rois en Perse... ; » X, 1. « La troisième année de Cyrus roi des Perses... » Il suit de là que Daniel distingue un Mède et un Perse ; mais il ne mentionne pas une royauté mède distincte de la royauté Perse. On ne montrera jamais qu'il ait fait de ce Mède le chef ou le représentant d'un empire mède ou d'un empire distinct de celui de Nabuchodonosor. On peut conclure de ces textes que Darius le Mède, dont parle le prophète, que l'histoire profane connaît sous le nom de Nériglissor, appartient à une monarchie différente de celle de Cyrus. Mais on ne peut pas en faire le roi d'un empire mède de celui des Chaldéens. Daniel ne fait pas du règne de Darius distinct un empire particulier : il ne dit nulle part que l'empire de Darius fut différent de l'empire chaldéen. Les textes nous disent seulement qu'un individu de race mède fut fait roi des Chaldéens ; et Daniel ne parle de ce roi que comme d'un continuateur de l'empire chaldéen. Il n'est donc pas possible d'y voir

avec Reuss, « l'intercalation d'un empire des Mèdes entre celui des Chaldéens et celui des Perses. » (p. 223).

Lorsque ce roi, gendre de Nabuchodonosor et naturalisé Chaldéen, se préoccupe de reconquérir les anciennes provinces de l'empire assyrien, il ne manque pas de mentioner correctement l'unité de la Médie et de la Perse. Il parle (ch. VI, 8, 15) d'une « loi des Mèdes et des Perses, » et il reconnaît aussi que cette loi était commune à ces deux peuples. Au ch. VIII, 20, nous lisons positivement que l'empire des Mèdes et des Perses est une même royauté figurée par le bélier à deux cornes,

Ce serait donc à tort qu'on regarderait le second empire mentionné aux chap. II et VII, comme désignant un empire mède. Ceux-là même qui veulent se persuader que le livre de Daniel est supposé ne peuvent s'empêcher de reconnaître que l'auteur a une connaissance remarquable de l'histoire orientale. Or, au sujet qui nous occupe, il ne lui était pas possible de se tromper. Au second siècle avant notre ère, il ne se serait pas trouvé un juif qui ignorât que l'empire chaldéen avait été renversé par Cyrus le Perse. Josèphe qui a eu la malchance de se laisser embrouiller par le roman de Xénophon, et qui a confondu Darius le Mède avec un Cyaxare II de fantaisie, n'a pas fait de ce roi un simple roi des Mèdes. Sa domination n'est pas présentée comme distincte de celle de Cyrus. Ces écrivains nous disent que Cyrus était le général de Cyaxare II et qu'il conquit Babylone pour le compte de son oncle. Ce récit conserve donc intacte la vérité historique relative à l'union de la Médie et de la Perse dans un même empire. Il concorde avec ce que nous apprend l'inscription de Nabonid au sujet de la vassalité de Cyrus à l'égard d'Astyage. Ce prince et ses ancêtres étaient des fondataires de la Médie. De sorte que l'empire de Cyaxare II sur la Chaldée aurait été un empire médo-perse. A la suite de la trahison des troupes mèdes et de sa victoire sur Astyage, Cyrus devint roi des Mèdes et des Perses ou des Perses et des Mèdes. C'est cet échange de suzeraineté que Nicolas de Damas appelle un « déplacement de la royauté des Mèdes aux Perses » (μετάστασις τῆς τῶν Μήδων βασιλείας εἰς Πέρσας, Ed. Müller, *Fragm.*, vol. III, p. 401). Il est certain, du reste; que dans la période qui sépare les Chaldéens des Grecs, l'histoire ne fournit qu'une seule monarchie, celle des Mèdes et des Perses.

Daniel ne s'éloigne pas des enseignements de l'histoire, et il ne dit nulle part qu'il admet un empire médo-perse scindé en deux et considéré comme formant deux empires distincts et suc-

cessifs : il n'est pas vrai que « Daniel représente les Mèdes et les Perses, comme deux peuples qui se sont succédé dans l'empire de l'Asie » (Reuss, p. 218). Mais les rationalistes résolus d'avance à trouver les quatre empires en dehors de l'empire romain et à les faire finir à Antiochus Epiphane, n'ont rien trouvé de mieux que d'imposer au texte une absurdité, qu'ils n'ont ensuite aucune peine à réfuter. Aux yeux de Lengerke, « l'argument le plus puissant (*der stärkste Grund*) contre l'authenticité de tout le morceau (ch. II, 20-24) est dans la prophétie même qui prédit une monarchie mède après la monarchie babylonienne (*da von einer auf die babylonische folgenden medischen Monarchie die Rede ist*), ce que l'histoire contredit (*wogegen die Geschichte spricht*). Ce critique veut que Daniel ait entendu parler d'une monarchie mède représentée par Darius-Cyaxare II. Mais il se heurte au texte qui ne donne pas le règne de Darius le Mède comme formant une royauté distincte de celle des Chaldéens. Hilgenfeld n'est pas fondé, d'ailleurs, à conclure de l'épithète de Mède attribuée à Darius, au ch. VI, 1 (V, 31), que l'auteur à voulu représenter par là un empire des Mèdes en opposition avec un empire des Perses. Il s'agit seulement, dans ce passage, d'un gendre de Nabuchodonosor qui, quoique Mède, continua la dynastie de ce roi et transmit le royaume chaldéen à son petit-fils. L'histoire ne connaît pas un empire universel mède, et il serait bon de se faire un scrupule d'attribuer une erreur historique, à ce sujet, à Daniel, lorsqu'on n'a pour le faire aucune raison plausible. C'est ce qu'a très bien compris Kranichfeld (p. 122), qui s'est vu contraint d'avouer que « on ne peut prouver par Daniel V, 28 ; VI, 1, 29 ; IX, 1, que l'auteur du livre, dans la vision du ch. II ou VII, ait tant soit peu eu l'idée d'un empire universel exclusivement Mède, et ne sût rien d'une race perse comme partie composante intérieure de ce royaume. » Daniel dit, en effet, que le bélier avait deux cornes (VIII, 3), et il nous les montre comme appartenant à la même bête, c'est-à-dire au même royaume, qui comprenait deux puissances, dont l'une était élevée au-dessus de l'autre. Au verset 21, il est dit : « Le bélier a deux cornes que tu as vu, ce sont les rois des Mèdes et des Perses. » Cette dualité dans un même empire est représentée dans la statue par la poitrine avec les deux bras d'argent. La même pensée est indiquée, au ch. VII, par les deux « côtés » de l'ours, dont l'un est plus élevé que l'autre. On ne peut s'empêcher de reconnaître que ces symboles annoncent la supériorité des Perses sur les Mèdes. Il ne s'agit donc, dans les passages des ch. II et VII, que d'une seule monarchie médo-perse.

Examinons encore les arguments les plus récents de la critique négative pour diviser cet empire. Kuenen (p. 650) les expose en ces termes : « Le livre de Daniel nous présente la monarchie médo-perse comme une unité au ch. VIII (vs. 3, 4, 20), mais tout en nous laissant entrevoir la possibilité de séparer les Mèdes des Perses, il est dit expressément, au verset 3, que le bélier a deux cornes dont l'une est plus grande que l'autre, et que la plus grande (d'après le ch. VII, la monarchie Persane) n'a surgi qu'après la plus petite (d'après le ch. VII, le royaume des Mèdes) (1). Voyez encore V : 30b; VI : 1a; IX : 1; VI : 28; XI : 1, 2 (comp. aussi IX : 1; X : 1) (2). Au contraire, dans les passages suivants : V : 28; VI : 9, 13, 16; VIII : 20, les royaumes mède et perse sont confondus. Dans la pensée de notre auteur, Babylone tomba entre les mains des Mèdes et des Perses (ch. V) ; pendant un certain temps les Mèdes eurent l'hégémonie, ce qui constitua un royaume médique, la petite corne du bélier du ch. VIII; puis l'hégémonie passa aux Perses, qui atteignirent un degré de puissance beaucoup supérieur à celle de leurs pré-

(1) De ce qu'il est dit, au verset 3, « qu'une des cornes du bélier est plus grande que l'autre; il ne suit pas que le texte offre « la possibilité » de partager le bélier en deux ou de « séparer les Mèdes des Perses : » le symbole indique expressément leur union en un même empire. Au ch. VII, nous trouvons qu'une corne (la monarchie perse) a grandi et s'est élevée au-dessus de l'autre ; mais on n'y dit pas qu'elle « n'a surgi qu'après la petite (le royaume des Mèdes). » Les deux cornes se trouvaient ensemble dans le bélier et Daniel ne dédouble ni le bélier ni l'empire qu'il représente : il indique seulement une révolution qui se produisit dans cet empire, avant qu'il eut reçu l'ordre « d'aller de l'avant et de dévorer beaucoup de chair. » Ainsi, Daniel est bien loin de dire que les deux peuples, les Mèdes et les Perses se sont succédé séparément dans l'empire de l'Asie.

(2) Ces passages indiquent seulement qu'un Mède régna sur l'empire des Chaldéens ; mais on ne saurait en conclure que, de son temps, la monarchie chaldéenne fut remplacée par celle des Mèdes. Le règne de Darius-Nériglissor n'est qu'un des épisodes des dissensions intestines qui se produisirent, après la mort de Nabuchodonosor, entre deux partis, dont l'un tua Balthasar et l'autre Laborosoarchod son neveu. Le père de ce dernier interrompit la succession dynastique, brisa la lignée chaldéenne, mais son règne ne saurait compter pour un empire mède : c'est une fille de Nabuchodonosor qui monte avec Darius sur le trône; la dynastie de Nabuchodonosor se continue dans sa fille, dans son gendre et dans son petit-fils. L'empire appartient encore aux Chaldéens.

décesseurs, et formèrent la troisième monarchie, symbolisée par la grande corne (1). Est-ce que l'on peut concilier avec cette explication la symbolique du ch. VII : 4-6 ? Elle est susceptible de plusieurs explications, et ne peut, à cause de cela, nous conduire par elle-même à aucune solution. Pourtant, il est facile de voir qu'elle s'accorde mieux avec notre explication qu'avec toute autre. »

Ainsi, après des efforts qui n'ont pu établir l'hypothèse d'une division du deuxième empire en deux empires, Kuenen comprend très bien que son « explication ne peut se concilier avec la symbolique du ch. VII : 4-6. » Il croit se tirer d'affaire en prétendant qu'elle est « susceptible de plusieurs explications. » Sans doute, il n'est pas possible d'empêcher des divagations de se produire à propos d'un texte quelconque. Mais il n'est pas permis d'attribuer à un auteur les inepties qu'on n'introduit dans son texte que malgré lui. Nous avons vu que, dans le cas présent, c'est en vain qu'on a essayé de donner du deuxième empire une explication qui le partagerait en deux empires. D'autres considérations viendront à l'appui de la réfutation du système rationaliste.

Nous n'avons qu'à continuer d'exposer les raisonnements au moyen desquels Kuenen prétend l'établir. Il s'exprime ainsi (p. 651) : « La deuxième monarchie est moins puissante que la troisième, car c'est à cette dernière qu'est donnée la domination

(1) Il est vrai que, d'après Daniel et d'après l'histoire, les Mèdes eurent l'hégémonie, dans un royaume médo-perse, pendant un certain temps ; mais cette période ne constitua pas « un empire médique » universel ; nous admettrons aussi que l'hégémonie passa ensuite aux Perses. Mais il ne suit pas de là qu'ils formèrent une troisième monarchie universelle. Ce changement eut lieu lorsque Cyrus eût substitué, dans l'Iran, la suprématie des Perses sur celle des Mèdes. C'est ce qui arriva lorsque Cyrus eut vaincu Astyage. Cette victoire, remportée avant la conquête de la Chaldée, fit de Cyrus un roi des Mèdes et des Perses. Ainsi les Perses avaient succédé aux Mèdes avant d'entrer dans la statue, avant de devenir maîtres de l'Asie. Ils étaient unis sous un même gouvernement lorsqu'ils s'emparèrent de Babylone et qu'ils fondèrent le second empire universel. Il serait difficile de comprendre à quel propos Kuenen vient dire ici que « les Perses formèrent la troisième monarchie symbolisée par la grande corne. » Daniel n'a pas disjoint la grande corne de la petite corne : elles appartiennent toutes les deux au même animal qui n'est que le second de la vision.

(vs. 6) (1). Sans doute, une voix dit à l'ours, qui représente la deuxième, « lève-toi et mange beaucoup de chair » (vs. 5), mais rien ne nous dit que l'ordre fut exécuté (2). » Plus loin, le même critique nous dit : « En ce qui concerne la deuxième bête, il nous est dit encore qu' « elle redressait un de ses côtés, » ou, si on préfère lire הָקִימַת qu'elle était penchée d'un côté, » et qu'elle avait trois crocs dans sa gueule parmi ses dents. Est-ce que le premier de ces traits ne veut pas dire que la monarchie symbolisée par l'ours menaçait de tomber ? Le second que ce roi avait immédiatement sous lui trois princes ou, en d'autres termes, que son royaume était partagé en trois grandes provinces, quelque chose d'analogue aux quatre satrapies (VI, 2, 3) ? D'autres l'expliquent autrement ; cela ne doit point nous étonner, étant donné le peu de clarté des symboles » (*Ibid.*). Evidemment, lorsqu'on expose un texte, avec le dessein préconçu de ne pas exprimer ce qu'il contient, on ne doit pas être étonné de constater que « d'autres l'expliquent autrement. » Mais il n'y a pas là une raison de se réfugier dans ce que Kuenen appelle « le peu de clarté des symboles. » Aucun texte n'est clair, en effet, pour ceux qui sont résolus à le chipoter et à l'embrouiller. Un imaginatif peut y mêler tout ce qu'il veut, et déclarer ensuite qu'on y trouve des

(1) Mais il n'est pas dit que la deuxième n'aurait pas cette domination : au ch. II, 39, nous apprenons qu'elle devait succéder à celle de Nabuchodonosor et, par conséquent, qu'elle aurait la domination. En supposant que Daniel ait dit que le deuxième empire *serait* inférieur au premier (voy. p. 646), il n'en est pas moins vrai que le prophète fait du deuxième empire un empire universel.» En disant à propos du troisième empire que « la puissance lui fut donnée, » le prophète ne donne à croire en aucune façon qu'elle ne fut pas donnée au deuxième ; il veut seulement rappeler, comme l'observe très bien Rosenmüller, que les victoires d'Alexandre entraient dans les vues de la Providence : « *Et dominium datum est ei*, cœlitus, puta, sive a Deo, qui imperia prosuo arbitrio dispensat, Hieronymus : « Quodque addit : *et potestas data est ei*, ostendit non Alexandri fortitudinis, sed Domini voluntatis fuisse. »

(2) L'histoire nous apprend parfaitement que l'empire qui succéda à celui de Nubuchodonosor sacrifia beaucoup de vies humaines et amena de nombreuses destructions dans ses fréquentes invasions et dans ses conquêtes : il suffit de rappeler les noms de Cyrus, de Cambyse, de Darius d'Hystaspe et de Xerxès. Mais le criticisme préfère ne pas voir l'accomplissement de cette prophétie, qui renverse sa lubie d'un second empire exclusivement mède ; et en agissant ainsi, il est fidèle à son principe : écartons ce qui nous gêne.

choses insignifiantes, des inexactitudes ou des inepties. C'est en employant ce procédé, que le professeur hollandais croit voir dans l'élévation d'un des côtés de l'ours, un indice prouvant que cet animal chancelle et est sur le point de tomber, et que l'empire qu'il symbolise menace de s'écrouler. Mais il est facile de voir, d'après le contexte, que l'ours est représenté dans sa force, au moment où il sort de l'Océan et où il se prépare, après avoir détruit trois empires, à renverser l'empire chaldéen et à devenir un empire universel. Il est aussi facile de voir qu'on ne dit pas à une bête qui menace de tomber : « Lève-toi, mange beaucoup de chair; et ce n'est pas à un empire qui décline qu'on propose de nouvelles conquêtes. Qu'on lise, d'ailleurs, *haqîmaṭ* comme l'on voudra, ce verbe n'en indique pas moins que cette bête « élevait » un de ses côtés. Le verbe *qûm* ne veut pas dire « pencher. » On peut consulter tous les dictionnaires, on ne trouvera à ce verbe que la signification de « se lever, s'élever, se tenir, subsister, résister, persévérer. » Kuenen dira, sans doute, qu'en s'élevant d'un côté on penche ; mais c'est là une idée qui n'est pas exprimée par le verbe *qûm*. L'ours est présenté comme ayant une épaule plus élevée que l'autre ; mais ce phénomène peut se produire sans que la bête manque de solidité. Il suffit d'avoir mis les pieds une seule fois dans une salle d'escrime pour voir que les combattants n'en sont pas moins solides et forts lorsqu'ils élèvent un côté de leur corps plus que l'autre. Un homme qui lutte se porte souvent sur un pied et, par suite, élève une épaule au-dessus de l'autre. Mais ici le symbole n'a pas pour but de donner à l'ours une posture d'athlète. Il indique simplement l'élévation d'un côté sur l'autre. L'ours est plus élevé d'un côté pour montrer qu'il représentait un empire composé de deux puissances dont l'une dominerait sur l'autre, ou, en d'autres termes, un empire composé de deux royautés réunies en une seule, mais dont l'une s'élèverait sur l'autre. Kuenen n'a pas voulu voir ce qu'exprime ce symbole, parce que le rapport qu'offrent les deux épaules de l'ours, dont l'une est plus élevée que l'autre, avec le bélior aux deux cornes inégales, s'oppose à l'identification de l'ours avec une simple moitié du bélier et, par suite, à la division de l'empire médo-perse en deux empires.

Ainsi, quoiqu'en dise Kuenen, ce trait n'indique pas que « la monarchie symbolisée par l'ours menaçait de tomber. » Le second trait est expliqué d'une façon tout aussi inexacte. D'abord, il n'est pas vrai que, d'après le texte, l'ours eût « trois crocs dans sa gueule parmi ses dents. Il s'agit de trois « côtes, » comme

Rosenmüller le démontre péremptoirement en ces termes : « Sunt, qui per עִלְעִין *costas* intelligant *dentes falcatos*, similes dentibus caninis aprorum. Quod tamen nequaquam admittit numerus ternarius. Nam tertius ejusmodi dens impedimento fuisset volenti manducare. Aeque enim distans ab aliis duobus esset in medio rictus. Imo עִלְעִין distinguuntur a dentibus verbis additis : בֵּין שִׁנַּיהּ *inter dentes ejus*, e quibus intelligitur, costas illas fuisse cibum, quem animal in ore habuit. Costis vero tribus illi carne vestitis in ore animalis non dubium est significari tria regna majora, Persicum, Medicum et Babylonicum, quæ Cyrus, ejusque successores reges Persarum sub potestate sua habuerunt. » Toutefois, ce critique se trompe en désignant les Etats représentés par les trois côtes (Voy. p. 518 et ss.). Lorsqu'on sait que les trois côtes dans la gueule de l'ours indiquent les trois grands Etats (la Susiane, la Lydie et l'Asie-Mineure), que Cyrus avait dévorés et qu'il digérait avant la prise de Babylone, on n'a pas besoin d'aller chercher trois ministres de Darius le Mède (VI, 2), lequel était mort depuis dix-sept ans, à l'époque de l'accomplissement du fait relaté dans la vision, ou de recourir à trois provinces que Kuenen ne désigne pas.

Manœuvre rationaliste pour transporter le règne messianique immédiatement après le règne d'Antiochus Epiphane et pour faire de l'empire grec le quatrième empire de la prophétie. — Pour présenter cette objection, nous ne saurions mieux faire que de donner la parole à Kuenen. Il s'exprime ainsi (*Hist. crit.*, II, p. 541) : « L'auteur insiste beaucoup plus sur la description de la quatrième monarchie, ce qui fait déjà supposer qu'il veut parler de la monarchie grecque ; dans tout le livre de Daniel, cette partie du sujet occupe la plus large place. Du reste, la description elle-même (1) ne laisse plus guère de doute à cet

(1) Le professeur de Leyde met ici la note suivante : « Comp. surtout les vss. 42 à XI : 6, 17, et en général, les vss. 41-43 à VIII : 8, 22. » Ces citations présentées comme un logogryphe prouvent-elles que Daniel parle dans ces passages de la monarchie grecque ? Il est plus facile de l'insinuer ou de l'affirmer que de le prouver. En examinant ces textes, nous voyons qu'ils traitent de mariages et de divisions.

Mariages séleucides. — Au verset 43 du ch. II, il est dit que, dans le quatrième empire, « le fer et l'argile se mêleront par des semences humaines, » et, aux versets 6 et 17 du ch. XI, il est question de deux mariages. Sans se préoccuper des détails et des circonstances qui spécifient et caractérisent ces passages, les rationa-

égard. Ajoutons enfin qu'ici, comme au ch. VII, la période messianique est censée suivre immédiatement la quatrième monar-

listes, recourant à un procédé fort commode, surajoutent les versets du ch. II à ceux du ch. XI, et ils se croient fondés à conclure que les mariages du quatrième empire sont les mariages du troisième. Il eût été bon cependant de voir si ces mariages n'appartiennent pas à des événements étrangers les uns aux autres et à des empires différents; il eut fallu prouver, en un mot, que l'empire grec était le quatrième empire, et c'est ce que les criticistes n'ont pu établir. On doit constater aussi que le mélange du fer et de l'argile, éléments hétérogènes, indique des alliances entre des familles de races différentes. Au ch. XI, l'auteur, décrivant d'une façon très détaillée l'histoire des rois de Syrie et d'Egypte, parle de deux mariages entre deux dynasties d'une même race. Une union entre Séleucides et Lagides par des mariages n'est évidemment pas une union entre éléments dissemblables (fer et argile), mais entre des familles d'une même race : les unes et les autres sont macédoniennes. Ainsi, comme le Dr Pusey le remarque très bien, les mariages des Séleucides et des Lagides auraient été présentés comme des unions d'éléments semblables, et non pas comme formés d'éléments hétérogènes. Les mariages du ch. XI n'offrent, dit-il, qu'un « cimentage du royaume avec lui-même, du fer avec du fer, et non pas du fer avec de l'argile » (p. 69). La description des efforts indiqués, au ch. II, pour combiner ensemble les éléments qui entrèrent dans la composition d'une partie du quatrième empire (des pieds de la statue) dépasse, d'ailleurs, de beaucoup le spectacle que nous offrent les deux mariages par lesquels les Séleucides et les Lagides ont essayé de maintenir la paix entre eux. Il est vrai que ces deux petits royaumes du grand empire grec furent fréquemment en lutte et que l'on put constater, par deux fois, l'inefficacité d'une alliance entre ces familles princières pour faire conclure aux contractants une union réelle. Les deux Etats macédoniens se disputaient la Cœlésérie et la Palestine. Une transaction intervint. Antiochus II le Dieu répudia sa femme Laodice pour épouser Bérénice, sœur de Ptolémée Philadelphe, avec cette condition que, au préjudice des enfants du premier lit, il assurerait la couronne aux fils de la princesse d'Egypte. Mais après la mort de Piladelphe, Laodice, ayant repris son empire sur l'esprit d'Antiochus, fit répudier Bérénice et empoisonner ce roi. Ptolémée Evergète, frère de Bérénice, ne put venir à temps au secours de sa sœur, que sa cruelle rivale fit exécuter, après qu'on eut poignardé son fils. Le roi d'Egypte ravagea alors les Etats du jeune Séleucus, et il enleva de l'Asie des dépouilles immenses, avec les statues des divinités égyptiennes et les vases que Cambyse avait emportés en Perse. Dans une autre circonstance, afin d'être libre du côté de l'Egypte et de pouvoir passer en Grèce pour soutenir Annibal, Antiochus III le Grand donna sa fille Cléopatre en mariage à Ptolémée Epiphane, lui cédant pour dot la Cœlésyrie et la Palestine,

chie. Celle-ci est donc sans contredit la monarchie grecque. Que s'il n'est pas encore question d'Antiochus Epiphane, n'oublions

dont il se réserva la moitié des revenus. Il comptait masquer ainsi les desseins qu'il avait sur l'Egypte, car il comptait, après la guerre contre les Romains, dépouiller son gendre de son royaume. Mais Cléopatre n'entra pas dans les vues de son père, et les ministres d'Epiphane prirent leurs précautions pour que le projet d'Antiochus ne se réalisât pas (Voy. ch. XI, 17). Cléopatre et son mari envoyèrent des ambassadeurs à Rome pour engager le Sénat à poursuivre Antiochus jusqu'en Syrie. Il y a là deux mariages dont le but politique fut manqué. Mais il ne résulte pas des textes du ch. XI que Daniel ait voulu faire de ces deux alliances une caractéristique de l'empire grec. Il en est tout autrement des faits que nous révèle le ch. II, au sujet du mélange des races propre au quatrième empire. Aussi avons-nous constaté que l'empire romain se distingue tout particulièrement des autres empires par des mariages (Voy. p. 655). Dans aucun empire on n'a vu autant de compromis, autant d'alliages. Il y eut des divisions intimes dans cet empire, et, malgré de nombreuses alliances, les peuples qui en faisaient partie ne s'unirent pas et restèrent divisés. Les barbares s'allièrent à des familles romaines, mais « le fer ne put ni s'unir ni s'allier avec l'argile. » Le ch. II a certainement en vue quelque chose d'extraordinaire dans les mélanges dont il parle, quelque chose qui diffère des mariages qui se présentent dans l'histoire de tous les temps. Il n'y a rien de plus fréquent, en effet, que des mariages entre les familles princières. Nabuchodonosor avait épousé une fille de Cyaxare, roi des Mèdes, et il maria une de ses filles avec Darius-Nériglissor, fils d'Assuérus, de la race des Mèdes; Nabonid, chef d'un parti chaldéen, épousa aussi une fille de Nabuchodonosor : ces mariages avaient pour but d'unir entre eux des souverains ou des partis. Une guerre ayant éclaté entre Cyaxare et Alyatte, roi de Médie, et les adversaires ayant été amenés à faire la paix, ils se donnèrent un gage d'amitié au moyen d'un mariage entre la fille d'Alyatte et Astyage, fils de Cyaxare. Les deux faits pareils signalés dans l'histoire des Séleucides et des Ptolémées (XI, 6, 17) n'offreut donc rien de spécial, et Reuss se surexcite étrangement lorsqu'il émet la conclusion suivante : « Ceci nous paraît décisif pour prouver que le quatrième empire comprend les monarchies des Séleucides et des Ptolémées. L'histoire parle de plusieurs alliances de ce genre entre les deux maisons, toujours destinées à cimenter la paix, et toujours aboutissant à des divorces et à des guerres. Ptolémée II Philadelphe maria sa fille Bérénice à Antiochus II Théos, qui la répudia après deux ans; Ptolémée V Epiphane épousa Cléopatre fille d'Antiochus III, et ce mariage, ou plutôt la dot promise et non donnée, fut la cause de longues guerres entre les deux pays. Cléopatre, fille de Ptolémée VI Philométor, épousa successivement trois rois de Syrie. Mais ce dernier fait est trop récent pour pouvoir être compté ici » (*La Bible*, etc.,

pas que nous sommes au commencement du livre ; l'auteur se contente de dire ici, d'une manière générale (vs. 44), qu'aux

VII, p. 237). Pour avoir le droit d'identifier les alliances mentionnées au ch. II avec les mariages des Macédoniens, il faudrait avoir prouvé que l'empire grec est le quatrième empire. Or, les rationalistes ne l'ont pas fait, et ils sont incapables de le faire : ils ne peuvent trouver le quatrième empire que dans l'empire romain. Il ne suffit pas, en effet, de trouver une ou deux de ces alliances, pour conclure ensuite que le royaume où elles se rencontrent est le royaume que la prophétie a en vue. Les Talmudistes ont cru trouver dans notre texte le mariage d'Hérode l'Ascalonite avec la fille du souverain sacrificateur Hyrcan. Mais les textes des chapitres II et VII nous conduisant très certainement à un empire qui a succédé à celui des Macédoniens, c'est-à-dire à l'empire des Romains, nous sommes en droit de soutenir que les mariages dont il est question dans ces chapitres sont ceux que l'histoire mentionne parmi les familles régnantes de Rome et surtout ceux qu'amena le mélange des Romains et des barbares (du fer et de l'argile) dans les deux empires d'Orient et d'Occident.

Les divisions du quatrième empire attribués arbitrairement au troisième. — La note de Kuenen rapportée ci-dessus nous renvoie à des divisions indiquées aux versets 41-43 du ch. II (où il est dit que le royaume sera divisé, et que le fer et l'argile ne pourront se lier), et ce critique se hâte de rapprocher ce passage des versets 8, 22 du ch. VIII, dans lesquels nous apprenons que, dans l'empire symbolisé par le bouc, il se formera quatre royaumes. D'où il suit que les divisions mentionnées au ch. II pour le quatrième empire, sont les divisions visées au ch. VIII : Toutes les divisions sont les mêmes divisions. Mais cette conclusion repose sur des prémisses que nous avons déjà réfutées. Les rationalistes nous donnent toujours comme prouvé ce qu'il faudrait d'abord établir, savoir que l'empire grec est le quatrième empire. Toute leur preuve se réduit donc à une affirmation contredite par les textes. C'est de cette façon que Reuss se contente de relever ainsi ce trait qu'il trouve caractéristique (p. 236) : « Le quatrième empire, qui est d'abord tout de fer, se divise ensuite, ce qui est représenté par les deux éléments du fer et de l'argile. Cela s'applique parfaitement à la division de la monarchie d'Alexandre, dont deux parties seulement rentraient dans l'horizon des Juifs. » Mais outre que dans les textes des ch. II et VII, il s'agit d'un quatrième empire qu'on ne peut trouver en dehors de l'empire romain, il est facile de voir que le mélange du fer et de l'argile qui ne peuvent s'unir, a trait à des éléments de nationalités différentes qui ne peuvent s'unir dans un même empire, et non pas à des guerres de princes d'une même race luttant pour la domination. La désagrégation intérieure attribuée au quatrième empire, représenté par le fer et l'argile des pieds de la statue (ch. II, 41), est donc essentiellement différente de la lutte du roi du Sud et du roi du Nord dont il est fait mention au ch. XI.

jours de la quatrième monarchie, Dieu établira un royaume impérissable. Cependant de même que, au ch. VIII, 25, Antiochus doit tomber « sans l'aide d'une main d'homme, » de même ici, la pierre, destinée à renverser la statue entière, ne sera point détachée du rocher par des mains d'homme. On ne voudra assurément pas contester que ce dernier trait ne soit fort significatif. »

Nous nous trouvons donc en présence de l'argument que voici : Daniel décrit tout particulièrement, dans deux chapitres (VIII et XI), la monarchie grecque; donc il faut supposer que, au ch. VII, l'auteur, « insistant sur la quatrième monarchie, veut encore parler de la monarchie grecque; » donc, la quatrième monarchie du ch. VII est la monarchie grecque. C'est là un raisonnement bien enfantin : on y suppose toujours prouvé ce que précisément il s'agit d'établir; on argumente d'après l'hypothèse d'un empire mède distinct de l'empire perse. Or, nous avons vu que cette hypothèse est exclue par les textes mêmes du livre.

Motifs de la mise en relief d'une partie de l'empire grec et de l'empire romain. — Il est vrai que, dans le livre de Daniel, les monarchies des Séleucides et des Lagides occupent une large place. Le prophète s'est étendu particulièrement sur les faits et gestes d'Antiochus pour prémunir son peuple contre les dangers qu'entraînerait l'oubli de Dieu à cette époque. Ce monarque devait persécuter les Juifs fidèles à leur Dieu, souiller son Temple et dévaster la ville sainte. Le prophète des temps qui vont de la Captivité à la destruction de la nationalité juive par les Romains était chargé d'annoncer tout spécialement ces grandes épreuves. C'est aussi pour ce même motif que, dans les ch. II et VII, qui ont une portée plus générale que les ch. VIII et XI, il s'appesantit beaucoup plus sur l'empire romain que sur les trois autres. Cet empire doit jouer un plus grand rôle dans les destinées du monde et de l'Eglise. Les Romains devaient ruiner de fond en comble Jérusalem et le second temple. Sous leur règne devait apparaître la radieuse étoile si impatiemment attendue. C'étaient là des événements que le Très-Haut a consignés à l'avance dans le livre de Daniel. C'est pourquoi, si les ch. VIII et XI ont trait à la situation du peuple juif opprimé par un roi dont la personne et le caractère sont d'autant mieux définis qu'ils sont figuratifs d'un autre ennemi de Dieu encore plus formidable, nous voyons dans les ch. II et VII, l'annonce d'événements plus éloignés et plus décisifs. Dans ces deux derniers chapitres, Daniel n'arrête pas uniquement sa pensée à l'in-

térêt particulier de la nation juive ; il est jeté dans une contemplation générale qui embrasse l'humanité tout entière. Les destinées des quatre empires y sont rattachées à l'avènement du règne éternel du Messie.

Il est bien vrai, en effet, que la période messianique devait commencer dans les jours de la quatrième monarchie. Mais la conclusion que Kuenen tire de ce fait est vraiment surprenante. « Celle-ci (la quatrième monarchie) est donc, dit-il, sans contredit la monarchie grecque. » Ce « donc » n'est basé que sur l'hypothèse d'après laquelle l'auteur aurait annoncé la venue du Messie immédiatement après la persécution d'Antiochus. C'est là une supposition que le rationalisme n'a jamais prouvée et qui est contraire aux textes (Voy. surtout le ch. IX). Ici, Kuenen ne trouve, pour la motiver, qu'un rapprochement entre deux interventions divines. Nous apprenons au ch. II que la Pierre qui renversera la statue a été « coupée sans mains ; » et au ch. VIII qu'Antiochus sera détruit sans qu'une main (d'homme) s'en mêle. Et Kuenen croit avoir prouvé sa thèse, en s'écriant que ce rapprochement est « significatif. » Nous ne le contesterons pas : il en résulte que Dieu interviendra dans l'établissement du règne messianique, et qu'il interviendra aussi pour châtier Antiochus. Mais nous ne voyons rien qui indique que les deux interventions arriveront en même temps et que, en d'autres termes, l'intervention survenue dans la monarchie grecque soit la même que l'intervention miraculeuse indiquée pour le quatrième empire. Les déductions du rationalisme à ce sujet reposent sur l'hypothèse du dédoublement de l'empire médo-perse, laquelle ne repose sur rien et est contraire aux données du livre. Les faits relatifs au règne d'Antiochus Epiphane et au renversement de la statue doivent, d'après la prophétie, avoir lieu dans des milieux différents. Antiochus Epiphane est un roi du troisième empire, et il n'est pour rien dans les faits qui doivent se produire après que le quatrième sera entré dans la statue.

Vains efforts pour identifier la corne antiochéenne avec la corne du quatrième empire. — La preuve la plus convaincante et la plus décisive, pour prouver que l'empire grec forme le quatrième empire, c'est, disent les rationalistes, que toutes les prophéties de Daniel s'accordent à attester qu'Antiochus Epiphane sort du sein de ce quatrième empire. Tenant d'ailleurs pour certain que ces prophéties ont été écrites au temps de ce roi, et que nous n'avons là qu'une histoire du passé, ils sont tenus de l'expliquer comme une histoire ; ils sont liés par leur

hypothèse à l'expliquer, s'ils le peuvent, en se référant au temps de ce persécuteur. Mais ils ne peuvent y parvenir. Résumant et complétant les théories du rationalisme, Kuenen s'est efforcé, tout récemment, d'atteindre ce but, en apportant « quatre arguments qui plaident, dit-il, en faveur de l'identité d'Antiochus Epiphane et du dernier roi de la quatrième monarchie (*Hist. crit.*, II, p. 647). Le premier argument est tiré des traits de ressemblance qui se trouvent entre la corne du ch. VII et celle du ch. VIII. Nous avons déjà rapporté ce passage et montré que les ressemblances qui se trouvent entre les deux violents persécuteurs qui devaient apparaître, l'un dans l'empire grec, l'autre parmi les royaumes dérivés du quatrième empire ne prouve pas l'identité de ces deux ennemis de Dieu ; il suit de là seulement que Daniel a vu se dresser devant lui deux fantômes formidables et menaçants : Antiochus Epiphane et l'Antechrist. Par certains côtés, de nombreux Antiochus se ressemblent déplorablement et paraissent coulés dans le même moule (Voy. p. 680 à 682; 690 et ss). Sans doute, la représentation des deux ennemis de Dieu dans les deux empires est la même ; le symbolisme du persécuteur qui surgira dans l'empire romain est le même que le symbolisme du persécuteur qui apparaîtra dans l'empire grec ; mais il n'est pas vrai que les deux petites cornes soient la même corne. La ressemblance des deux symboles comporte avec elle des différences dont il faut tenir compte. Dans le ch. VII, 8, la petite corne s'élève parmi les dix cornes de la bête formidable (*bēinēthēn*, *in medio eorum*, *inter ea ;* et après eux, *'aḥarēthôn*), et devient une corne comme les autres, c'est-à-dire un royaume. Le docteur Pusey observe avec raison que « la description elle-même implique que les dix cornes symbolisent dix royaumes, et non pas dix rois seulement » (*The description, in itself, implies, that the ten horns symbolise ten kingdoms, not ten kings only.* — p. 79). Il est, en effet, évident que c'est seulement de la sorte que les deux traits sont possibles, savoir : que la onzième corne devait « *s'élever parmi elles* » et cependant *après elles*. Pusey éclaire ce sujet par la comparaison suivante : « On pourrait dire du nouveau royaume d'Italie, qu'il s'éleva *après* les autres royaumes de l'Europe, et cependant *au milieu* (parmi : *among*) d'eux. Mais on ne pourrait dire du roi de Sardaigne qu'il s'éleva *au milieu* des rois, ses prédécesseurs, qui étaient nécessairement morts avant qu'il s'élevât. Il y a incompatibilité à s'élever *après* et cependant *parmi*, excepté lorsque ces choses précédentes restent. » (p. 79). On comprend aussi très bien, dès lors, com-

ment cette corne arracha trois de ces cornes qui coexistaient avec elle. Dans le ch. VIII, au contraire, la petite corne surgit d'une des quatre cornes du bouc et il n'est pas dit qu'elle fera du mal aux trois autres. Ainsi, le roi qu'elle représente, Antiochus Epiphane, n'est qu'un individu, un roi de l'une des quatre monarchies issues de l'empire d'Alexandre. Remarquons encore que cette petite corne, simple excroissance d'une des quatre cornes primitives n'augmente pas leur nombre, tandis que la corne du ch. VII porte à onze le nombre des cornes qui croissent sur la tête de la quatrième bête. Keil remarque, avec raison, que Kranichfeld a tort de regarder cette distinction simplement comme une différence de forme dans la représentation figurée, car elle constitue une distinction essentielle qui n'a point d'analogue dans les différents symboles de la représentation des empires universels aux ch. II et VII. D'où il suit que, par ces deux emblèmes différents, deux objets aussi entièrement différents sont représentés. Il résulte seulement de la comparaison de ces deux chapitres avec le ch. VIII, qu'il y aura, dans la succession des empires, deux pouvoirs parallèles qui, à deux moments donnés, persécuteront les fidèles.

Les prétendues dix cornes séleucides. — Le second argument est exposé par Kuenen dans le passage suivant (*Ibid.*, p. 647-649) : « La quatrième bête a dix cornes ; trois sont arrachées avant la « petite corne » (vs. 7, 8); en d'autres termes : la quatrième monarchie aura dix rois (1) ; après eux surgira le onzième et dernier qui renversera trois de ses prédécesseurs (vs. 24) (2) ; que ces détails ne se prêtent pas à une explication très précise, cela est fort naturel; nous ne savons pas comment l'auteur a compté les dix rois, ni quel était son jugement sur la manière dont Antiochus Epiphane monta sur le trône ; tout ce que l'on peut dire, c'est que les versets 7, 8, 24, loin de s'étendre au-delà d'Antiochus Epiphane, nous fournissent plutôt une preuve de plus que l'auteur ne pensait à personne d'autre qu'à lui. En effet, la quatrième monarchie est (vs. 5-7) l'empire Gréco-Macédonien fondé par Alexandre, et partagé, après sa mort, en plusieurs royaumes moindres au nombre desquels se trouvait celui des Séleucides, le plus puissant de tous et en même temps celui qui intéressait le plus

(1) Dix rois avec leurs dix royaumes ou dix Etats (Voy. p. 666).
(2) Le onzième sera un roi représenté par une corne qui sort immédiatement, comme les autres, de la tête de la bête, et qui symbolise un onzième royaume.

directement Israël ; voilà pourquoi le livre de Daniel le vise plus particulièrement. Or, si l'on commence à compter à Alexandre, cet empire a bien eu dix rois avant Antiochus Epiphane ; on peut même arriver à ce résultat en ne comptant pas le fondateur de la dynastie ; les trois cornes qui sont arrachées se retrouvent même dans l'histoire ; on n'a qu'à se reporter aux deux tableaux suivants ; le premier a été dressé d'après Hitzig (v. Gutschmid, Hilgenfeld ; cfr. *Zeitschr. f. wiss. Theol.* IV, 310 et sv.) ; le second ; d'après Bertholdt (v. Lengerke, Delitzsch).

A	B
1. Alexandre.	1. Séleucus I Nicator.
2. Séleucus I Nicator.	2. Antiochus I Soter.
3. Antiochus I Soter.	3. Antiochus II Theos.
4. Antiochus II Theos.	4. Séleucus II Callinicos.
5. Séleucus II Callinicos.	5. Séleucus III Kéraunos.
6. Séleucus III Kéraunos.	6. Antiochus III le Grand.
7. Antiochus III le Grand.	7. Séleucus IV Philopator.
8. Séleucus IV Philopator.	8. Héliodore.
9. Héliodore.	9. Démétrius I Soter.
10. Démétrius I Soter.	10. Ptolemée VI Philométor.

11. Un fils plus âgé de Séleucus IV, dont nous ne savons pas le nom.

» La première colonne nous paraît mériter la préférence, surtout si l'on tient compte de la remarque que fait M. V. Gutschmid d'après un fragment de Jean d'Antioche, cité par Müller, *Frag. Hist. Græc.* IV : 558 ; il ne faut pas oublier qu'Antiochus ne s'est pas borné à renverser l'usurpateur Héliodore et à mettre à mort ce fils de son frère dont on ne sait pas le nom, mais qu'il passait à tort ou à raison auprès des Juifs pour le meurtrier de son frère Sélencus IV (Dan. XI : 20) (1). La découverte de Gutschmid a fait tomber la seule difficulté que l'on put invoquer contre le système de Hitzig ; Démétrius Soter était bien l'héritier légitime du trône par la mort de son père Séleucus IV ; le livre de Daniel y fait allusion (XI : 21) ; mais de fait il ne lut jamais roi. Il faut dire la même chose de Ptolémée VI

(1) Dans ce passage, il n'y a pas un mot qui fasse allusion à la part qu'aurait pris Antiochus au meurtre de son frère. Il y est dit seulement : « Il (Séleucus) périra en peu de jours. »

(2e colonne); sa mère Cléopâtre avait des visées pour lui sur le trône de Syrie, mais il ne porta jamais la couronne » (1).

Les difficultés que Kuenen éprouve lorsqu'il veut appliquer à l'empire grec la symbolique du quatrième empire ne proviennent pas du défaut de clarté du texte, mais de la violence et des tripatouillages que les rationalistes veulent lui faire subir. Nous ne serons donc pas étonnés de constater que le professeur de Leyde, adoptant leurs procédés, n'a pu réussir à montrer que le passage de la vision du ch. VII relatif à la bête à dix cornes ne « s'étend pas au-delà d'Antiochus, » et qu'il a été impossible à ce critique de trouver dans les traits caractéristiques de cette prophétie « une preuve que l'auteur ne pensait pas à un autre que lui. » Dès le début Kuenen déraille : il commence par supposer qu'il ne s'agit que de dix rois successifs, tandis qu'il s'agit de dix royaumes coexistants, et il ne veut pas voir que dix rois d'une même dynastie auraient été représentés non pas comme sortant immédiatement de la tête de la bête, mais comme de simples excroissances d'une même corne. C'est ainsi que, au ch. VIII, Antiochus, qui n'est qu'un simple roi séleucide, croît sur la corne séleucide du bouc. Puis le critique hollandais, à la

(1) Les deux autres arguments sont exposés par Kuenen ainsi qu'il suit :

« 3° Il est dit au ch. VII : 25 : « et ils (les temps prescrits et la » loi) seront livrés entre ses mains, un temps, deux temps et un demi-temps, » ce qui s'applique parfaitement à l'interruption du culte pendant trois ans et 1/2 sous Antiochus. On se demande comment Auberlen peut affirmer qu'il n'y a pas concordanee, en ce qui concerne les indications chronologiques entre les chapitres VII, VIII et XII.

» 4° Il a été montré plus haut que l'auteur place le commencement de la période messianique après la mort d'Antiochus Epiphane, cela seul est une preuve suffisante de ce que le roi sous lequel le jugement a lieu et la victoire est donnée à Israël (VII : 11-14) n'est autre qu'Antiochus. Là contre, on n'a pas de raisons à invoquer si ce n'est des raisons dogmatiques » (*Ibid.*).

Au sujet de ces rapprochements chronologiques, voyons ce que nous en avons déjà dit (p. 626 et ss.) et les observations que nous suggereront les chapitres VIII, 14 et XII, 7. Le quatrième argument n'offre qu'une assertion gratuite. L'auteur ne place pas le commencement de la période messianique immédiatement après la mort d'Antiochus Epiphane : Kuenen n'est nullement fondé à raccorder les versets 11-14 du ch. VII à la fin du ch. VIII. Il n'a à invoquer contre l'interprétation traditionnelle de ces passages que des préjugés anti-dogmatiques ou rationalistes.

recherche de ces dix prétendus rois, s'imagine les avoir trouvés en adoptant l'opinion d'Hitzig ou celle de V. Gutschmid. En réalité, la dynastie des Séleucides n'en fournit que huit en comprenant l'usurpateur Héliodore. Hitzig et Hilgenfeld ont essayé d'introduire Alexandre le Grand parmi ces rois et de faire ainsi de ce conquérant un simple roi de Syrie. Mais, ni d'après l'histoire, ni d'après le livre de Daniel (les quatre cornes grecques ne surgissant qu'après la rupture de la grande corne), Alexandre ne peut être compté parmi les rois de Syrie. Kuenen le comprend, et il incline vers la solution du problème qui ne fait pas entrer dans sa liste le fondateur de l'empire grec. Il compte pour la compléter sur la découverte d'un fils de Séleucus IV, mort en bas-âge ; mais cette trouvaille n'apporte aucun appui au système d'Hitzig, car il ne faut pas négliger d'observer que le fils d'un roi tué pendant la vie de son père, encore roi régnant, ne peut pas être rangé parmi les rois prédécesseurs d'Antiochus. C'est également sans aucune raison qu'on veut mettre Démétrius I Soter au nombre des dix rois qui auraient régné en Syrie avant Antiochus Epiphane. Cet héritier légitime du trône n'y monta qu'après avoir tué Antiochus Eupator fils et successeur de ce dernier. Démétrius ne peut donc être rangé parmi les dix rois « après lesquels, dit Kuenen, surgira le onzième et dernier qui renversera trois de ses prédécesseurs. » Ce critique ne peut trouver les « dix rois » qui ont régné « avant Antiochus Epiphane. » On ne trouve que sept rois séleucides et l'usurpateur Héliodore. En comptant ce dernier, il manquera toujours deux rois pour parfaire le nombre des dix prétendues cornes grecques.

D'un autre côté, Bertholdt et Lengerke n'ont pas mieux réussi à trouver ces dix rois. Leur liste comprend à tort parmi eux Démétrius Soter et Ptolémée Philométor. Kuenen dit que « Démétrius Soter ne fut jamais roi ; » il aurait dû se contenter de dire qu'il ne fut pas roi avant Antiochus Epiphane, car il succéda au fils de ce dernier. Mais enfin, il ne peut pas être donné comme un des prédécesseurs d'Antiochus. Il en est de même de Ptolémée VI Philométor. Sa mère Cléopâtre est représentée « comme ayant eu des visées pour lui sur le trône de Syrie. » Il serait plus juste de dire qu'elle vécut en bons termes avec Antiochus Epiphane, son frère, et que ce fut seulement plus tard que les tuteurs du jeune prince firent la guerre pour obtenir la Cœlésyrie qui avait été donnée en dot à sa mère. Kuenen ajoute que ce Ptolémée « ne porta jamais la couronne. » Il faut reconnaître

toutefois que ce prince unit, pendant un temps très court, après la mort d'Antiochus Epiphane, la couronne d'Egypte et celle de Syrie (I, Mach., XI, 13; Polyb., XL, 12). Mais il est très vrai, d'ailleurs, que pendant la vie d'Antiochus Epiphane, il ne fut roi de Syrie ni *de jure* ni *de facto*. Hitzig a même remarqué très justement que « les prétendus efforts de Cléopâtre pour procurer à son fils le royaume de Syrie ne sont pas prouvés. » Ainsi, c'est en vain que Bertholdt, Lengerke, Delitzsch et d'autres se sont efforcés de trouver, dans l'empire grec, les dix rois représentés par les dix cornes. Ils n'en ont trouvé que sept ou huit au plus.

Les critiques qui ont voulu trouver ces dix rois en mêlant la lignée séleucide avec celle des Lagides n'ont pas été plus heureux. Après le partage de l'empire d'Alexandre en quatre royaumes, la Judée conquise par les Ptolémées fut sous leur sceptre pendant quatre-vingts ans (301-221). Rosenmüller avait donc quelque raison de vouloir ne comprendre, parmi les dix rois, que ceux qui ont possédé la Palestine et qui y ont exercé la souveraineté. D'après lui, ces rois seraient : Antigone, Démétrius Poliorcète, avant la division en quatre royaumes, six Ptolémées (Lagus, Philadelphe, Evergète, Philopator, Epiphane, Philométor) et deux Séleucides (Antiochus le Grand et Séleucus Philopator). Mais il ne motive aucunement d'après quelles données il prend ces Séleucides et ces Lagides. Il fait entrer, dans son catalogue, Ptolémée Philométor qui n'a aucun droit à s'y trouver. Chacune de ces deux familles grecques offre, d'ailleurs, moins de dix rois et les deux ensemble plus de dix. Prenant une autre voie pour découvrir ce nombre de rois syriens, Grotius, Junius, Piscator, Polanus ont compté Antiochus Epiphane deux fois, comme une des dix cornes et comme « une autre onzième qui surgit au milieu des autres » Grotius composa sa liste avec des rois d'Egypte et de Syrie qu'il regardait comme ayant été ennemis des Juifs. Mais il y introduisit des rois qui ne les ont pas du tout persécuté, comme Séleucus Callinique, et des rois qui furent, au contraire, les bienfaiteurs de ce peuple (Séleucus Nicator, Ptolémée Philadelphe, Ptolémée Evergète et Antiochus le Grand). En somme, des rois mentionnés, il n'y en eut que quatre qui furent des opresseurs de la nation juive. Porphyre avait aussi essayé, comme nous l'apprend saint Jérôme, d'énumérer dix rois qui avaient été très cruels : « Deinde usque ad Antiochum cognomento Epiphanen, decem reges enumerat, qui fuerunt sævissimi : ipsosque reges non unius ponit regni verbi gratia, Macedoniæ, Syriæ, Asiæ, et

Egypti; sed de diversis regnis unum efficit regum ordinem » (*Comment.*, v. 24). Mais, comme ceux qui l'ont suivi, Porphyre ne tient pas compte du texte d'après lequel la petite corne croît au milieu des dix cornes de la même bête, laquelle figure du reste, non pas l'empire grec, mais un empire qui doit venir après celui-là. Le même oubli vicie l'argumentation de D. Calmet qui expose ainsi son système : « Il semble qu'il ne faut chercher ces dix rois que dans la Syrie, et parmi les prédécesseurs d'Antiochus Epiphane; puis que ce prince *succède* à ces dix rois, et qu'il est représenté comme une corne plantée en la place des dix autres qui tombèrent avant lui. » On se demandera vainement où le docte exégète a vu cela : il n'est pas possible, en effet, de mieux embrouiller un texte. Le lecteur n'a qu'à s'y reporter, et il verra que le prophète ne voit pas les dix cornes apparaître successivement sur la tête de la bête; elles s'y trouvent en même temps, et la petite corne ne doit pas s'élever seulement après elles, mais aussi parmi elles. De plus, cette petite corne ne doit en renverser que trois. Mais Calmet a suivi sur ce point trop aveuglément ceux qu'il appelle les « Nouveaux » (Junius, Piscator, Polanus, Grotius), et il nous donne cette liste des dix rois : « Nous trouvons une suite de sept rois (de Séleucus Nicator à Séleucus IV Philopator), qui ont précédé dans ce pays Antiochus Epiphane; mais avant Séleucus Nicator, il y avait eu quelques gouverneurs, comme Laomédon de Mitylène, à qui la Syrie et la Phénicie avaient été confiées d'abord après la mort d'Alexandre. Antigone et son fils Démétrius possédèrent ensuite ces provinces avec le titre de *Rois*. Ces trois princes joints aux sept autres dont on a parlé, font le nombre de *dix cornes* qui précédèrent le règne d'Antiochus Epiphane. » Avec un peu de bonne volonté, ce commentateur aurait pu facilement en trouver d'autres. On ne s'explique pas, en effet, pourquoi il néglige de mentionner les rois d'Egypte qui ont régné en Palestine. Supposant aussi trop à la légère que les dix cornes représentent, non pas dix royaumes simultanés, mais dix rois successifs, et ayant constaté que la monarchie des Séleucides ne présente que sept rois avant Antiochus Epiphane, Houbigant fait entrer dans sa liste trois rois étrangers à cette monarchie et choisis au hasard.

Il est donc facile de voir que l'arbitraire règne dans toutes ces hypothèses. Les critiques ne peuvent s'entendre, et leurs listes diffèrent parce que les dix cornes, que Daniel voit dans le quatrième empire, ne peuvent pas se trouver dans l'empire grec,

qui n'est, d'après le texte, que le troisième empire ; car il n'est pas possible de diviser l'empire médo-perse ou l'un quelconque des trois premiers empires en deux empires. Nous voyons aussi très bien, par la description des onze cornes de la quatrième bête, qu'une des raisons qui militent contre l'identification de ces dix cornes avec des rois syriens, c'est que ces dix cornes, comme les dix orteils de la statue, existent simultanément, à l'instar des quatre cornes de l'empire d'Alexandre. Les rois syriens se succédant les uns aux autres ne peuvent donc être assimilés à ces dix cornes. Bleek et Kranichfeld l'ont parfaitement reconnu. Qu'il nous suffise de citer ce passage du premier de ces deux critiques : « J'estime, avec Auberlen, dit Bleek, que les dix cornes du quatrième empire ne peuvent pas signifier dix rois syriens successifs (comme Bertholdt, v. Lengerke, Maurer, Hitzig, Delitzsch, le pensent), ni des rois en partie syriens et en partie égyptiens (comme Rosenmüller, etc., et jadis Porphyre), mais plutôt des portions particulières dans lesquelles le royaume fut divisé. La mention de la petite corne, comme surgissant au milieu des dix cornes, nous force de songer à dix rois, ou plutôt dix royaumes, existant en même temps et provenant du quatrième empire. Je ne conteste pas que cela occasionne une difficulté pour rapporter aux successeurs d'Alexandre ce qui est dit au ch. VIII, des quatre monarchies qui sortent de son empire après sa mort » (*Jahrb. f. Deutsch. Theol.*, v. pp. 60, 1). Bleek avoue ensuite que la position prise par les autres critiques n'est pas tenable. Il a donc recours à un autre expédient : « Cependant, les portions de ce royaume qui furent érigées en royaumes indépendants, peuvent avoir été comptées de diverses manières, et ainsi, comme dix, d'après les généraux qui, au partage, de l'an 323 av. J.-C., obtinrent les principales provinces » (*Ibid.*). Donc, pour remédier à l'inconvénient qu'il a signalé, ce même critique fait un choix parmi les nombreux généraux d'Alexandre qui se disputèrent sa succession et il n'en retient arbitrairement que dix : Crater (la Macédoine), Antipater (la Grèce), Lysimaque (la Thrace), Léonat (la Phrygie mineure sur l'Hellespont), Antigone (la Phrygie majeure, la Lycie et la Pamphylie), Cassandre (la Carie), Eumène (la Cappadoce et la Paphlagonie), Laomédon (la Syrie et la Palestine), Python (la Médie), Ptolémée Lagus (l'Egypte). Mais ce choix de dix provinces parmi celles qui furent assignées aux officiers d'Alexandre n'est motivé par rien. On ne s'explique pas pourquoi Bleek omet les autres gouverneurs, tels que Ménandre (la Lydie, l'Eolide, l'Ionie),

Philotas (la Cilicie et l'Isaurie), Néoptolème (l'Arménie), Arcésilas (la Mésopotamie), Archon (la Babylonie), Philippe (la Bactriane et la Sogdiane), Peucestes (la Susiane), Tleptolème (la Perse), Porus (l'Inde), etc. Aussi Zündel a-t-il parfaitement réfuté, dans les lignes suivantes, le système que nous venons d'exposer : « Cette hypothèse, dit-il, pourrait avoir de la valeur si ces royaumes, au lieu d'être une partie choisie dans l'ensemble, étaient le tout. Ce n'est pas le cas. A cette époque, d'après Justin (*Hist.*, XIII, 4), l'empire fut divisé en plus de trente principautés distinctes. Les noms ne s'accordent pas toujours dans les divers auteurs qui les donnent, mais il n'en est pas moins certain qu'on ne rencontre jamais une indication relative à une division de l'empire d'Alexandre en dix parties. L'histoire ne connaît rien de tel, et Bleek tombe dans la même méprise que Porphyre, en faisant un choix arbitraire et en donnant un nombre déterminé. » D'ailleurs, cette division, modifiée en 321, ne comprend pas des royaumes, mais des satrapies comprises dans un même royaume. Le souvenir d'Alexandre était encore respecté. Aridée, frère de ce conquérant, fut fait roi, sous la condition que le fils qu'on attendait de Roxane régnerait avec lui. C'est ce qui arriva. Perdiceas fut déclaré tuteur, et les satrapes qu'il nomma furent sujets de la couronne, comme ils l'étaient sous Alexandre. Aucun d'eux n'essaya alors de diviser l'empire. Justin, Diodore, Arrien, Quinte-curce en comptent plus de trente, et il y eut d'autres provinces (dans la Bactriane, dans l'Inde, etc.), qui ne furent pas données à des gouverneurs grecs, et qui restèrent entre les mains des princes du pays qu'Alexandre y avait maintenus. Il est vrai que, comme à cette époque l'empire macédonien fut divisé en plus de trente parties (Justin, *Hist. lib.*, XIII, 4), on pourrait admettre, si d'autres raisons ne s'y opposaient, que ces divers gouvernements auraient été désignés par le nombre dix pris dans un sens indéterminé (Voy. p. 671). C'est ainsi qu'Herzfeld (*Gesch. Isr.*, I, 425) voit là un nombre rond, signifiant les grands et les petits royaumes qui furent formés avec les débris de l'empire d'Alexandre. Mais le règne éphémère des trente et quelques généraux d'Alexandre compte pour si peu, aux yeux du Voyant, qu'il a passé immédiatement de la brisure de la grande corne du bouc (Alexandre) aux quatre cornes qui désignent les quatre royaumes qui se maintinrent (VIII, 8), et que, au ch. XI, 4, il ne s'arrête pas non plus à faire allusion aux nombreux compétiteurs qui succombèrent dans la lutte : il se contente de dire que « son royaume (du roi de Ja-

van) sera déchiré et passera à des princes étrangers, outre ces quatre premiers. » Les troubles qui survinrent vers la fin de la période qui va de la mort d'Alexandre au partage définitif de son empire, ne roulèrent que sur quatre royaumes principaux dont les chefs prirent le nom de rois et se firent la guerre afin d'avoir une part plus considérable. Ces quatre royaumes qui furent fixés, au dernier arrangement, correspondent aux quatre têtes du léopard (VII, 6) et aux quatre cornes du bouc (VIII, 8). Ainsi, au fond, l'empire d'Alexandre ne fut pas divisé en dix ou en trente-quatre royaumes. Divers gouverneurs tâchèrent de se rendre indépendants ; mais la lutte principale eut lieu entre les quatre chefs qui se déclarèrent rois et qui sont symbolisés, comme nous venons de le voir, par quatre têtes ou quatre cornes. En voulant reporter le symbolisme des dix cornes à l'empire grec, il n'est pas possible d'appliquer aux Diadoques ce qui est dit des deux jambes de la statue autrement qu'en leur faisant signifier les deux royaumes de Syrie et d'Egypte. On exclut ainsi les deux autres royaumes, et l'on se trouve dans l'impossibilité d'y rattacher convenablement, c'est-à-dire à une époque antérieure à la formation de ces royaumes, les dix ou trente royaumes qu'on assimile aux dix orteils et aux dix cornes. Aussi constatons-nous que Bleek n'a rien répondu à Kliefoth, qui lui demandait comment la Syrie a pu arriver à être les pieds. Car enfin les doigts proviennent des pieds, dont ils sont une continuation, tandis que les royaumes ou gouvernements des Diadoques ne proviennent ni de la Syrie ni de l'Egypte. D'un autre côté, Bleek ne sait comment ajuster à tout cela la petite corne qui surgit au milieu des dix autres et après elles. Il fait de cette petite corne Séleucus Nicator, le plus puissant des généraux d'Alexandre et le fondateur du royaume des Séleucides, et aussi Antiochus Epiphane qui, « dans l'horizon de la vision et du livre, apparaît comme le dernier roi séleucide » (p. 68). Mais Séleucus Nicator ne fut pas un persécuteur des Juifs, et il ne fut pas même roi de la Palestine. Ce fut Ptolémée, fils de Lagus, qui obtint la Syrie et qui s'empara de Jérusalem, dont il traita les habitants avec une très grande dureté. Quant à Antiochus, Bleek le fait venir là, on ne sait ni pourquoi ni comment, puisque la prophétie serait déjà accomplie depuis longtemps avant l'époque où il vécut. Remarquons aussi qu'il est bien inutile d'attribuer gratuitement à Daniel une erreur relativement à Antiochus, qu'il aurait tenu pour « le dernier roi séleucide. » D'après Bleek, l'auteur du livre aurait vécu après la mort d'Antiochus

Epiphane, et, par suite, sous le règne d'Eupator, son fils. Or, il est par trop absurde de donner un auteur comme contemporain de ce roi et de lui faire tenir pour le dernier roi d'une dynastie celui qu'il aurait certainement su ne pas être le dernier. A propos des trois rois abattus par le roi représenté par la petite corne, Bleek n'a pu rien trouver de plus concluant que les écrivains de son école. Cependant, tout en prétendant, à faux, que diverses parties des prophéties de Daniel sont inexactes, ils soutiennent que, quant à Alexandre et à ses successeurs, il s'accorde avec les faits (1).

Les trois cornes arrachées du front de la quatrième bête vainement cherchées dans l'empire grec. — Le texte nous dit que la onzième corne arracha trois des dix cornes qui coexistaient avec elles, de sorte qu'il n'en resta que sept. Il s'agit de trois royaumes qui seront détruits par un roi sorti du milieu des dix royaumes dérivés du quatrième empire. Les critiques rationalistes voulant appliquer ces traits caractéristiques à l'empire d'Alexandre, ne se trouvent pas plus en état d'identifier les trois cornes abattues, que les dix cornes, dans des rois qui ont régné avant Antiochus Epiphane. Afin de vérifier dans la personne de ce roi le fait du renversement de trois rois, ils supposent qu'il s'agit seulement de trois compétiteurs qu'il aurait éloignés du trône par ses menées. Porphyre, et d'autres après, lui ont supposé que les trois rois abattus sont : « Ptolémée Philométor et Ptolémée Evergète, rois d'Egypte, et Artaxias,

(1) Il est vrai que nous ne pouvons pas non plus montrer à quels rois correspondent les dix cornes de la quatrième bête. Mais nous avons pu compter de nombreux rois qui ont formé des royaumes avec des débris du quatrième empire, et dans lesquels le virus de la bête persiste. En prenant le mot « dix » dans un sens indéterminé, nous pouvons ainsi faire voir la concordance du texte avec l'histoire du quatrième empire, et, en prenant ce mot dans le sens strict, nous avons le droit, d'après le texte, de reporter aux derniers temps l'apparition des dix cornes ou des dix rois. De leur côté, ceux qui prétendent que le livre a été écrit au temps d'Antiochus Epiphane, et qui veulent le prouver en montrant que ce qui est dit au sujet des dix cornes se rattache à ce roi, sont tenus de prouver leur interprétation en indiquant les rois représentés par ces dix cornes. Ils sont obligés, par leur propre hypothèse, d'expliquer le texte, s'ils le peuvent, par rapport à cette époque. Mais l'impossibilité où ils sont de trouver dix rois, dont trois auraient été détrônés par Antiochus, est démontrée par l'inanité de leurs tentatives.

roi d'Arménie (Cfr. saint Jérôme, vs. 8). Il est vrai qu'Antiochus remporta quelques victoires sur ces deux Ptolémées (le Ptolémée Evergète de Porphyre est Ptolémée Physcon); mais ces événements eurent lieu lorsqu'il était déjà, depuis quelques années, en possession du pouvoir, tandis que d'autres critiques veulent qu'il soit question d'événements qui permirent à Antiochus de monter sur le trône. Quant à Artaxias, roi d'Arménie (proposé par Porphyre, Rosenmüller, Harenberg, Herzfeld), il guerroya contre le roi de Syrie et il fut battu : on pourrait dire qu'il fut « humilié; » mais il ne fut pas détrôné; il conserva son royaume et il le transmit à ces descendants. Constantin l'Empereur énumère les trois rois suivants : Ptolémée Philométor, roi d'Egypte, Séleucus Philopator, roi de Syrie, et Démétrius, son fils. D'après Fr. Junius les trois rois sont : Ptolémée Philopator, Antiochus le Grand, que son fils Antiochus Epiphane aurait fait périr, et Séleucus Philopator. De son côté Grotius prétend qu'Antiochus Epiphane tua ou fit tuer son frère Séleucus, dépouilla de la couronne Demétrius, fils de Séleucus et Ptolemée Philométor. On a aussi produit la combinaison suivante : Ptolémée Philométor, Artaxias et la République des Hébreux. Bertholdt et Lengerke optent pour Héliodore, usurpateur du royaume de Syrie, Démétrius Soter et Ptolémée Philométor. Hitzig, V. Gutschmid et Kuenen se rattachent à Séleucus Philopator, Héliodore, et Démétrius Soter ou un fils de Séleucus Philopator, dont on ignore le nom.

Nous avons ainsi trois rois de Syrie qui auraient été détrônés par Antiochus Epiphane. D'abord son père Antiochus le Grand (Junius, Polanus, Piscator), qu'il aurait fait assassiner, mais c'est là un crime que rien n'établit : Antiochus le Grand ayant voulu piller le temple d'Elymaïs, fut massacré par les défenseurs de ce temple. Il avait délégué la couronne à son fils Séleucus Philopator, compté comme une des trois cornes par Junius, Grotius, L'Empereur, Hitzig. Ce roi fut tué par le trésorier Héliodore. Les criticistes disent que ce crime avait été commis à l'instigation d'Antiochus Epihane. Mais ils l'affirment sans fondement. Antiochus, frère de Séleucus, était retenu à Rome comme otage, et le roi de Syrie avait dû le remplacer par son fils unique Démétrius. Ce fut pendant l'absence de ces deux héritiers de la couronne, dont l'un était à Rome et l'autre en voyage, qu'Héliodore crut pouvoir aisément succéder à Séleucus en le faisant empoisonner. Antiochus apprit la nouvelle du crime lorsqu'il se trouvait encore à Athènes (Appian., *Syr.* 45).

Le meurtrier ne peut pas être regardé comme ayant accompli ce crime en qualité d'instrument d'Antiochus, car il aspirait lui-même à la dignité royale, et Antiochus n'aurait pas, dans ce moment, contribué à renverser son frère, car il aurait pu craindre qu'une usurpation eût lieu avant son retour. C'est, en effet, ce qui arriva. Le troisième roi syrien abattu par Antiochus Epiphane serait Démétrius Soter (Grotius, Calmet, Maurer, Hitzig, Lengerke, Kuenen), l'héritier légitime du trône, qui était détenu à Rome en qualité d'otage. Il n'était pas monté sur le trône et, par conséquent, il ne peût être donné comme un roi renversé par Antiochus. Il vécut assez pour massacrer Antiochus Eupator, fils d'Antiochus Epiphane, et pour lui succéder. Les rois d'Egypte qu'on suppose avoir été détronés par Antiochus Epiphane sont : Ptolémée Philopator (mort en 204, c'est-à-dire 29 ans avant qu'Antiochus montât sur le trône), Ptolémée Philométor (Porphyre, Bertholdt, Rosenmüller, Maurer, Lengerke), qui fut battu par Antiochus, mais continua à gouverner l'Egypte ; et Ptolémée Physcon (Porphyre, Rosenmüller) qui fut aussi battu par le roi de Syrie ; mais les deux frères s'étant reconciliés, Antiochus, dans une expédition qu'il dirigea contre eux, fut repoussé par les Egyptiens et reçut des Romains l'ordre de s'abstenir désormais de tentatives sur l'Egypte. D'autres critiques ont aussi pensé à Héliodore, le meurtrier de Séleucus Philopator (Calmet, Maurer, Lengerke, Hitzig, Kuenen). Mais cet assassin qui, comme dit Appien (*De Rebus Syris*, § 45) « se frayait par la violence un chemin au commandement » (ἐς τὴν ἀρχὴν βιαζόμενον) n'eut guère le temps de s'y asseoir. Attale et Eumène rois de Pergame, qui travaillaient sans doute aussi pour leur compte, exclurent l'usurpateur. Puis, ne trouvant pas les facilités qu'ils avaient supposées pour s'emparer du royaume de Syrie, ils le laissèrent à Antiochus, après s'en être fait un allié et après qu'il leur eut promis son appui contre les Romains. Héliodore peut donc être regardé comme n'ayant pas régné. Aussi voyons-nous que Hilgenfeld et d'autres en grand nombre ne se sont pas aventurés à compter Héliodore comme un roi détrôné par Antiochus. Quelques-uns cherchent à y suppléer en mettant à sa place un fils de Séleucus Philopator. Ce fils inconnu du roi de Syrie, ne peut cependant pas être rangé au nombre des rois détrônés. Il n'était encore qu'un enfant et son père régnait encore lorsqu'il fut assassiné. On ne peut donc le présenter comme un roi prédécesseur d'Antiochus et détrôné par lui. Kuenen en prend, du reste, à son aise pour attribuer à

Antiochus Epiphane des méfaits qu'il aurait pu commettre : le meurtre de ce fils de son frère dont on ne sait pas le nom, et le meurtre de son frère, Séleucus Philopator. Mais il n'est pas prouvé qu'aucun de ses crimes aient été commis à l'instigation d'Antiochus Epiphane. Il faut s'en tenir à ce que nous dit Daniel à propos de ce roi : « Sa puissance s'établira, mais non par ses forces » (VIII, 24). Antiochus n'est pas le roi qui arrachera, déracinera ou détruira trois royaumes. En somme, les critiques qui veulent prouver l'identité du quatrième empire avec l'empire macédonien, nous donnent huit rois au lieu de trois; il n'y en a aucun parmi eux qui ait été détrôné par Antiochus. Aussi, après avoir signalé les profondes divergences auxquelles aboutissent les explications des rationalistes et de l'incertitude des résultats qu'ils obtiennent à propos des dix cornes de la petite corne du ch. VII, et des trois cornes arrachées, pouvons-nous à bon droit être étonnés que A. Réville, jadis pasteur protestant à Rotterdam, comptant beaucoup plus que de raison sur le billet de Kuenen (voy. p. 721 et ss.) se sont écriés : « L'identité d'Antiochus Epiphane et de la dernière corne « aux yeux d'homme et proférant des blasphèmes » (VII, 8) ne fait plus de doute aujourd'hui dans la science. Les preuves surabondent. Un seul détail de la description qui la concerne faisait encore place à quelque hésitation, savoir les trois cornes arrachées par elle ; il est aujourd'hui éclairci. Il résulte, en effet, de recherches récentes, appuyées sur les *Fragmenta Hist. Græc.*, IV, 458, de M. Müller, qu'Antiochus jeta à bas du trône son prédécesseur Héliodore, fit périr son neveu, fils de son frère Séleucus IV, et passa dans l'opinion des Juifs pour le meurtrier de ce Séleucus lui-même » (*Revue des deux Mondes*, art. 1863, p. 667). Ce critique rationaliste a trop l'habitude de prendre toutes les assertions fantaisistes de son école pour des démonstrations. Tout ce qui flatte ses instincts de prétendu « libéralisme » est un fait acquis à la science : il a des formules toutes prêtes, comme celle qui précède, et qu'il applique ainsi à sa guise (Voy. *Introd.*, p. 836). Plus avisé sur ce point, Reuss n'a pas cru qu'on pût trouver, dans toutes ces chinoiseries, la possibilité d'une solution favorable à l'identification du quatrième empire avec l'empire grec. Il n'a pas pris au sérieux le neveu d'Antiochus découvert dans les *Fragmenta Græca* de Müller, et il ne prend pas le parti de ceux qui s'amusent à compter les dix *prédécesseurs* d'Antiochus et les rois qu'il aurait renversés. « Ce calcul, dit-il, ne réussit guère avec les données de l'histoire. Antiochus lui-même n'était

que le huitième Séleucide, il faudrait donc trouver trois autres rois (y compris le grand Alexandre) pour parfaire le nombre. Mais, à vrai dire, les premiers Séleucides n'étaient pas maîtres de la Palestine (et c'est certainement des maîtres de la Palestine que l'auteur veut parler dans toute cette vision (1). Il y aurait donc à se demander à quels maîtres passagers, généraux d'Alexandre ou Ptolémées, il a pu penser. En tout cas, ces dix rois se sont succédé, et n'ont pas régné simultanément, et c'est bien ainsi que l'a déjà compris le poète sibylliste (liv. III, 396 et ss.), qui sait parfaitement en trouver la somme à son époque (144 av. J.-C.) (2). Et ce que nous savons de l'histoire d'Antiochus ne suffit guère pour déterminer les *trois* rois mis à bas par ce prince. Il usurpa le trône sur son neveu Démétrius, après que l'usurpateur Héliodore eut été écarté ; mais où trouver le troisième ? Ces difficultés seraient très embarrassantes si nous pouvions avoir le moindre doute au sujet de la personne d'Antiochus même. Comparez, d'ailleurs, chapitre VIII, 9, 24 et ss. ; XI, 31. » (*Ibid.* p. 256, 257).

Fausse manœuvre pour expliquer les chapitres II et VII par le chapitre VIII. — Il en coûte d'autant moins à Reuss de ne pas être satisfait des trouvailles de ses collègues en rationalisme, qu'il croit être en possession d'une malice encore plus retorse. Nous ne trouverons cependant pas non plus, contre l'interprétation traditionnelle, des arguments plus sérieux que les précédents dans les observations qu'il nous offre, Il suit la méthode rationaliste qui consiste à donner comme prouvé tout juste ce qui est contesté, ce qui même est démontré faux. Dans sa critique de la prophétie des quatre empires, il va avoir recours à un truc bien connu, à un de ces escamotages auxquels les criticistes savent si bien se livrer : pour exposer les ch. II et VII, qui décrivent quatre empires, il va remplacer ces chapitres par le ch. VIII, qui se bornent à deux empires, et qu'il se permettra de faire aboutir où il lui plaira, sans tenir compte de

(1) Il n'est pas vrai que, dans la vision du ch. VII, il soit question de rois grecs maîtres de la Palestine. La division de l'empire médo-perse en deux empires, admise par Reuss, est très certainement contraire aux textes.

(2) Les dix royaumes mentionnés au ch. VII ne se sont pas succédé; la vision les présente comme devant exister simultanément. L'auteur des *Oracles sibyllins* n'a pas été mieux inspiré que les rationalistes et il ne dit absolument rien qui favorise le sentiment de Reuss (Voy. p. 663).

la différence des symboles et des données des textes. On sait que, dans le ch. VIII, il n'est question que de deux empires, figurés par un bélier à deux cornes (l'empire médo-perse), et par un bouc qui représente bien certainement l'empire grec. Reuss n'a qu'à transporter sur l'empire grec ce qui est dit du quatrième empire, aux ch. II et VII, et le tour est joué. Donnons-nous le spectacle de cette manœuvre. Reuss déclare d'abord qu'il veut comparer toutes les prédictions de Daniel relatives aux quatre empires. « Cette comparaison, dit-il, prouvera jusqu'à la dernière évidence qu'elles sont identiqnes au fond, et qu'elles aboutissent toutes à la description d'une seule et même situation politique et religieuse, dans la sphère qui touche le plus près au peuple juif » (*La Bible*, etc., VII, p. 216). Pour prouver cette thèse, qui est d'une importance capitale, cet oracle, si accrédité aujourd'hui parmi les rationalistes, va employer un procédé qui rentre parfaitement dans leurs habitudes : il pose comme un axiome que les ch. VIII et XI déterminent le sens des autres chapitres. Les prophéties des ch. VIII et XI s'arrêtent à la fin du règne d'Antiochus ; donc, les prophéties des ch. II, VII, IX et XII ne vont pas au-delà du règne de ce roi de Syrie. « C'est, dit-il, la vision du ch. VIII qui doit servir de base à toute interprétation rationnelle et critique de ces textes. Car là, l'auteur raconte explicitement et en termes propres (v. 20 suiv.) le conflit entre la Perse et la Grèce, l'établissement de la grande monarchie d'Alexandre, son démembrement, l'origine des quatre royaumes qui se formèrent sur ses ruines, et l'avènement, dans l'un d'eux, d'un prince qui profanera le temple de Jérusalem et fera cesser le sacrifice quotidien, mais qui sera abattu sans l'intervention d'une puissance humaine. Ici, il faut être aveugle de parti pris pour ne pas voir qu'il s'agit d'Antiochus IV (1), et que celui-ci est signalé comme le dernier potentat exerçant un pouvoir antithéocratique, le règne messianique devant succéder au sien immédiatement » (*Ibid.*). Où donc Reuss a-t-il vu que le roi Antiochus ait été signalé comme le dernier ennemi de Dieu ? Au ch. VIII, 25, il est dit que le tyran sera châtié divinement.

(1) Il n'est personne qui n'accorde tout cela : tout le monde avoue que le « bouc » du ch. VIII est « le roi des Grecs, » et que la suite de ce chapitre se rapporte à ses successeurs et en particulier à un roi qui n'est autre qu'Antiochus Epiphane. Reuss se bat donc ici inutilement les flancs pour enfoncer une porte ouverte. C'est ce qui suit qu'il devrait prouver.

Mais il n'y a pas un mot qui indique que ce persécuteur sera le dernier roi de l'empire grec ; il n'y a pas un mot sur lequel on puisse s'appuyer, pour montrer que « le règne messianique devait succéder au sien immédiatement. » C'est cette assertion toute gratuite qu'il aurait fallu démontrer; mais Reuss aime mieux passer à côté, et laisser croire que la preuve est faite. Il continue donc ainsi qu'il suit : « Ceci établi (1), nous constaterons sans peine que les faits sont encore exposés au ch. XI, v. 3 suiv. Cet autre texte qui ne renferme pas de noms propres, est en revanche plus significatif et plus précis, en ce qu'il raconte avec beaucoup de détails les luttes entre les deux dynasties rivales des Ptolémées et des Séleucides, qui se disputaient la possession de la Palestine (v. 5 à 20), et qu'il se termine par un long récit des faits et gestes d'Antiochus IV (v. 21 à 45), dont les entreprises contre la religion des Juifs sont mentionnées dans les mêmes termes (v. 31) qu'au ch. VIII, 11. Il est impossible de méconnaître ce parallélisme (2). De plus, dans l'histoire des deux dynasties, l'auteur s'applique à relever (v. 6, 17) les divers mariages par lesquels on essaya de temps à autre de cimenter la paix entre elles. Or, déjà dans la première prophétie (ch. II, 43), il avait été question de ces mêmes mariages. Il s'ensuit que, dans ce premier texte aussi, le quatrième empire est celui des Macédoniens (3). Enfin, si nous n'avons pu

(1) Le lecteur a pu constater que Reuss n'a pas du tout « établi » qu'Antiochus IV est « le dernier roi antithéocratique » et que « le règne messianique doit succéder immédiatement au sien. » Le ch. VIII affecte même un profond silence sur tout cela.

(2) Personne ne le méconnaît : une partie des ch. VIII et XI est consacrée à développer les faits qui concerneront deux des monarchies issues du troisième empire, les monarchies syrienne et égyptienne, et surtout la première.

(3) Le prophète détaillant, au ch. XI, l'histoire des Lagides et des Séleucides, est amené à rapporter deux mariages qui eurent lieu entre ces deux familles macédoniennes. Mais il n'a pas fait de ces deux alliances, qui n'offrent rien que de très naturel, la caractéristique des deux dynasties égyptienne et syrienne, encore moins celle de tout l'empire grec. Au contraire, les mariages dont il est parlé au ch. II visent des tentatives de fusion entre des races différentes (le fer et l'argile); ils ont une toute autre importance, et ils indiquent quelque chose d'extraordinaire qu'on ne trouve pas dans les deux mariages mentionnés au ch. XI (Voy. ci-dessus, p. 716). Il n'est donc pas permis d'affirmer que, au ch. II, il est question de ces mêmes mariages. Ce rapprochement n'étant pas prouvé, il ne saurait s'en suivre que « dans ce premier texte aussi

nous refuser à voir Antiochus IV dans les passages cités tout à l'heure, il faudra bien le reconnaître aussi dans les textes absolument parallèles, ch. VII, 8, 25 et ch. IX, 27. Ainsi, dans tous les cinq tableaux le cadre historique est le même et la perspective s'arrête partout au même point (1).

« Pour une exégèse saine et non prévenue, il ne saurait donc y avoir le moindre doute relativement aux espérances messianiques de l'auteur. C'est immédiatement après le roi Antiochus Epiphane que, selon lui, l'empire des saints (le royaume de Dieu) doit être établi glorieusement et pour toujours. Il va jusqu'à déterminer l'époque précise où il doit commencer (ch. VII, 25, IX, 27; XII, 11). En face de ce pronostic, on est bien obligé de dire que l'auteur s'est fait illusion sur la marche ultérieure de l'histoire, que ses espérances l'ont trompé, et la constatation de cette erreur capitale fournit à la critique un nouvel argument, et un argument irréfragable, à faire valoir

le quatrième empire soit celui des Macédoniens. » Cette conclusion n'est pas sérieuse, puisqu'elle ne dérive pas d'un antécédent sérieusement démontré.

(1) Ici le sans façon du critique rationaliste dépasse toutes les bornes : il s'agit précisément de montrer que, en ce qui touche Antiochus et l'ère messianique, les textes des ch. VII et IX sont « parallèles » à ceux des ch. VIII et XI : c'est là le point capital ; et l'on voit comment Reuss le démontre. Il se dérobe ; il évite l'examen des ch. II et VII qui démolissent son système. S'il avait voulu faire équitablement et en critique l'examen de ces deux chapitres, il aurait constaté que, dans les cinq tableaux, « la perspective ne s'arrête pas au même point. » Il faut seulement mettre loyalement les deux empires du ch. VIII à leur place dans « le cadre historique » tracé dans les ch. II et VII. Cette méthode a été sur ce point très correctement suivie par les commentateurs protestants de la *Bible annotée* (par une Société de théologiens et de pasteurs, Neuchâtel, 1883, fascic. X, p. 301), qui expriment ainsi le résultat de leurs recherches : « L'auteur ne rattache point à la disparition de la petite corne du ch. VIII l'avènement du règne messianique qui suit immédiatement la destruction de la petite corne du ch. VII. Tout ce qu'il annonce donc, c'est qu'il se passera sous la troisième monarchie un fait de persécution semblable à celui qui, d'après le ch. VII, doit terminer l'existence de la quatrième. En tous cas, il est absolument impossible que l'auteur ait identifié la petite corne dont il parle, ch. VIII, avec celle du ch. VII. Pourquoi l'eut-il fait expressément sortir de la troisième monarchie et non de la quatrième ; de l'une des quatre cornes du bouc, et non du milieu de la bête sans nom ? »

contre les conceptions traditionnelles relatives à l'origine du livre (1).

» Mais l'exégèse des siècles précédents, et en parti celle du nôtre, n'accepte pas cette conclusion. Elle trouve moyen de la décliner par un procédé en apparence bien simple, et dont la légitimité, au gré de l'interprétation dite orthodoxe, est devenue un axiome. On prétend compter les quatre monarchies de manière que la dernière ne serait pas celle des Macédoniens, mais celle des Romains (2). Cette interprétation est très ancienne; elle sert de base à l'Apocalypse du Nouveau-Testament. On comprend que les Juifs, lorsqu'ils soupiraient sous la verge de fer des Césars et de leurs préfets, aient eu bientôt oublié la tyrannie des Grecs dont ils s'étaient si glorieusement délivrés, et que, se cramponnant avec une énergie croissante à ces espérances messianiques, auxquelles la réalité ne répondait en au-

(1) Les prémisses n'étant pas vraies, cette conclusion est sans valeur. Ce n'est qu'en mêlant arbitrairement et à faux les textes des ch. VIII et XI à des textes des ch. VII, IX et XII qu'on unit « les espérances messianiques de l'auteur » avec la fin du règne d'Antiochus. En laissant l'empire grec à sa place, en ne dédoublant point, par un procédé que les textes réprouvent, l'empire médo-perse ou l'empire d'Alexandre et de ses successeurs, on ne peut s'empêcher de reconnaître qu'Antiochus Epiphane ne borne pas le champ visuel de Daniel. Ce prophète se serait fait illusion s'il avait dit ce que les rationalistes lui font dire. Mais en consultant les textes des ch. II et VII, on voit très bien que le quatrième empire est en dehors du lit de Procuste sur lequel on s'efforce de faire entrer la grande prophétie des empires, et on reconnaît que Daniel a vu plus loin que la mort d'Antiochus. Le prophète ne s'est pas trompé « sur la marche ultérieure de l'histoire, » et le criticisme ne trouvera jamais dans une erreur, qui ne provient que de son exégèse ridicule, un argument à faire valoir contre l'inspiration prophétique de l'auteur et contre l'authenticité de son livre. Daniel a déterminé avec précision l'époque de l'établissement du royaume du Messie (Voy. plus loin, ch. IX). En constatant que sa prophétie s'est accomplie à la lettre, on est obligé de confesser que « l'auteur ne s'est pas trompé sur la marche ultérieure de l'histoire, » et que ses espérances messianiques ne l'ont pas trompé.

(2) Il n'y a là aucune prétention : il y a la constatation d'un fait; et Reuss ne parvient à arrêter la prophétie des quatre empires à l'empire macédonien et à exclure celui des Romains, que par un procédé dont l'illégitimité saute aux yeux. Nous avons montré, en effet, que Daniel enseigne l'unité de l'empire médo-perse, et nous allons voir que Reuss ne parviendra pas à partager en deux l'empire représenté par le bélier à deux cornes.

cune façon, une nouvelle génération ait reconnu dans les peintures apocalyptiques du livre de Daniel l'image de la situation actuelle. Les chrétiens, cela se conçoit tout aussi facilement, se familiarisèrent avec cette même interprétation, durant les persécutions séculaires auxquelles ils étaient exposés sous la domination de cette même puissance. La théorie des quatre monarchies, comprise ainsi, resta officielle tant que le dogme de l'inspiration subsistait sans conteste et qu'il semblait impossible d'admettre qu'un prophète se fût trompé dans ses prédictions » (p. 217, 218).

Pour réfuter ce roman de Reuss, il n'y a qu'à consulter les symboles des ch. II et VII, et les caractères des quatre empires. Puis, il faut demander à ce grand critique comment il se fait que, après la publication de la prophétie par le pseudo-Daniel, nul n'ait songé à un Messie. Sous les Machabées, les Juifs n'ont pas été déçus dans leurs espérances messianiques, car ils n'ont pas cru du tout que ces espérances allaient se réaliser de leur temps (Voy. *Introd.*, p. 265-274). Il est faux, d'ailleurs, que Daniel ait prédit que le Messie allait apparaître à l'époque d'Antiochus IV (Voy. *ibid.*, p. 261-265). C'est également à faux que Reuss prétend que les Juifs du commencement de notre ère avaient oublié la tyrannie des Grecs : ils n'ont jamais cessé de maudire cette troisième monarchie qu'ils appellent, encore aujourd'hui, « le règne impie (*haršaḥah*) de Javan. » Ce n'est pas en désespoir de cause qu'ils se sont « cramponnés aux espérances messianiques » et qu'ils en ont attendu la réalisation sous la domination romaine. Ils ont attendu le Messie précisément à l'époque fixée par Daniel. La croyance des Juifs et des chrétiens à la réalisation des espérances messianiques du temps de l'empire romain, regardé comme le quatrième empire, était fondée sur le texte. Il n'est pas vrai, comme Reuss le suppose à tort, que cette interprétation soit basée sur le dogme de l'inspiration, et que, ce dogme disparaissant, l'interprétation traditionnelle de la prophétie disparaît aussi. Même en admettant que le livre de Daniel ne serait pas inspiré, le texte de la prophétie des quatre empires (ch. II et VII) n'en subsisterait pas moins, et il nous conduirait toujours jusqu'à un quatrième empire, distinct de celui des Grecs, et qui ne peut être que l'empire romain. Ce n'est pas la croyance à l'inspiration du livre qui porte à interpréter le texte dans le sens traditionnel : c'est le texte lui-même qui impose ce sens, et qui prouve ainsi l'inspiration divine du livre.

Défaut du procédé par lequel les rationalistes s'efforcent d'aiguiller le quatrième empire sur le troisième. — Maintenant Reuss va finir par où il aurait dû commencer (1). Il en vient à examiner les chapitres dans lesquels Daniel a buriné l'histoire des quatre empires. Seulement, il se réserve d'en refaire le dessin et d'en corriger les contours. Il reconnaît que la monarchie des Chaldéens forme le premier empire, et il n'ignore pas que l'empire perse lui succéda. « La Bible elle-même, dit-il (p. 218), nomme Cyrus, le fondateur de la monarchie persane, comme le conquérant qui mit fin à l'empire babylonien (Esaïe, XLV, etc.; 2, Chron., XXXVI, 22, etc.). » On sait, d'ailleurs, et nul ne le conteste, que l'empire perse fut détruit par Alexandre, fondateur du troisième empire. Où Reuss trouvera-t-il le quatrième empire ? Il ne veut pas du système de « ceux qui ont pris le parti de compter Alexandre à part, comme formant à lui seul le troisième empire et de réserver le quatrième empire pour les Séleucides » (p. 218). Le dogme, *à priori*, du rationalisme lui défend de suivre les données du texte et d'admettre que le quatrième empire est l'empire romain : il y aurait une prévision miraculeuse. A tout prix, on doit l'écarter (1). Reuss va donc nous

(1) C'est, en effet, *à priori*, que Hitzig, Kuenen, Reuss et les autres critiques rationalistes ont décidé que Daniel, au ch. VIII, ne dit pas autre chose que ce qu'il y a dans les passages du ch. VII. Ils s'arrangent afin que la question ne soit pas carrément posée et abordée de front. De la sorte, les empires ne sont pas mis en face les uns des autres dans la vérité de leurs rapports naturels. L'art du criticiste consiste à détourner l'attention des ch. II et VII, et à s'appuyer sur quelques ressemblances en négligeant des différences, pour ne pas placer le ch. VIII dans son cadre et au milieu de ses alentours. Nous avons déjà pu juger ce procédé (p. 736). En voulant qu'on fixe obstinément les yeux sur le ch. VIII, les adversaires devraient savoir que ce chapitre ne peut être mis à son point que par les ch. II et VII, dans lequel le cadre historique est complètement développé. Ces chapitres contiennent la prophétie des quatre grands empires, et c'est d'après eux qu'il faut se guider pour mettre à leur place les textes du ch. VIII, qui est incomplet, puisqu'il ne vise que deux de ces empires. On comprend ainsi facilement le but que se propose Reuss, lorsqu'il veut trouver au ch. VIII, à propos d'Antiochus Epiphane qui y est clairement désigné, « la clef de la vision précédente » (p. 209), ou de la vision du ch. VII. On peut alors regarder, *à priori*, comme acquis à l'exégèse que toutes les petites cornes sont cet Antiochus. Evidemment, les confusions de ces deux cornes forme un des clous de la critique

remâcher ici l'hypothèse absurde de la division de l'empire médo-perse en deux empires. Il prétend donc que « le texte fournit une explication tellement claire et précise de la difficulté, que toute autre est exclue et qu'il n'y a pas lieu de recourir à n'importe quelle hypothèse » (*Ibid.*). Voici l'explication si probante de ce critique : « Notre auteur, dit-il, distingue partout les Mèdes et les Perses, comme deux peuples qui se sont succédé dans l'empire de l'Asie. Avant lui, Xénophon, et après lui, Josèphe, ont fait de même. Il dit explicitement (ch. VI, 1 ; comp. ch. V, 28; XI, 1) que le conquérant qui remplaça à Babylone le fils de Neboukadneççar était un roi mède, et ce n'est que plus tard (ch. XI: comp. ch. IX, I) qu'apparaît sur la scène Cyrus, le premier roi de Perse (ch. X, 1) (1). Au ch. VIII, le

rationaliste contre la prophétie des quatre empires. Ces exégètes comptent sur l'effet que peut produire la confusion des deux cornes comme un dramaturge compte sur un emprisonnement ou sur un enlèvement du troisième acte pour assurer le succès de son œuvre. Mais voilà qu'il suffit que les ch. II et VII fassent leur entrée en scène pour que la pièce du criticiste tombe à plat.

(1) Daniel ne distingue nulle part les Mèdes et les Perses comme s'étant succédé dans l'empire de l'Asie. Il admet un Etat médo-perse dans lequel la domination passa d'un peuple à l'autre. Le prophète confond toujours les Mèdes et les Perses dans un même empire symbolisé par l'ours aux épaules asymétriques et par le bélier à deux cornes inégales. Le roman de Xénophon n'a rien à faire ici. Sans doute, la fiction de cet écrivain grec a pu tromper Josèphe et lui faire mettre le règne de Balthasar et du Mède son beau-frère à une époque qui l'amena à voir dans le meurtre du premier de ces rois un fait qu'il rattache à la chute de la monarchie chaldéenne et à la prise de Babylone par Cyrus. Mais en admettant ce Cyaxare II et en le confondant à tort avec Darius le Mède (Voy. *Introd.*, p. 462-475), Xénophon et Josèphe ne composent pas, avec ce roi, un empire mède distinct de l'empire perse. Cyrus n'est représenté que comme le lieutenant de son oncle, et Cyaxare II aurait été, avec son neveu, le suzerain du même empire médo-perse.

Daniel ne dit pas non plus que « le conquérant qui remplaça à Babylone le fils de Neboukadneççar était un roi Mède; » il ne dit pas que son Darius fut un « roi » avant d'avoir succédé à Balthasar, et il n'en fait pas un « roi des Mèdes; » mais tout simplement un individu de « la race des Mèdes » (ch. IX, 1); il ne le donne pas non plus pour « un conquérant » (Voy. ci-dessus, p. 449-451 ; 456-461 ; 464-475). Reuss reconnaît que, d'après la Bible, Cyrus, fondateur de la monarchie persane, est le conquérant qui mit fin à l'empire chaldéen. Or, Daniel n'ignore pas non plus que ce roi mit fin à la captivité des Juifs. Au ch. I, 21, il se réjouit d'avoir vu la pre-

bélier (qui plus tard est renversé par le bouc, c'est-à-dire par Alexandre, comme l'auteur le dit en termes propres) a deux cornes, dont l'une est plus grande que l'autre, et la plus grande pousse seulement après la petite. Cette figure représente évidemment les deux monarchies des Mèdes et des Perses, qui à l'origine se trouvent entre elles dans un certain rapport politique et de dépendance (ch. VI, 13 ss.), mais dont la seconde finit par absorber celle qui avait eu la suprématie d'abord. Au ch. II, 39, le second empire (celui des Mèdes) est dit inférieur au premier (celui de Neboukadneççar), tandis que le troisième doit être maître de toute la terre. Ici encore, nous voyons qu'il est impossible de prendre le second empire pour celui des Perses, qui très certainement n'était pas inférieur à celui des Chaldéens, tout au contraire; tandis que ce qui est dit du second s'applique très bien à celui des Mèdes, dont l'histoire n'a gardé qu'un souvenir confus et qui n'a point joué de rôle qui le mettrait sur la même ligne que les autres » (*Ibid.*).

Ici encore, nous nous permettrons de faire remarquer que Reuss ne se pique pas d'une logique irréprochable. Il veut prouver que Daniel divise l'empire médo-perse en deux empires, et, malgré lui, il reconnaît que le bélier représente « les deux monarchies des Mèdes et des Perses qui, à l'origine, se trouvent entre elles dans un certain rapport politique de dépendance, mais dont la seconde finit par absorber celle qui avait eu la suprématie d'abord. » Daniel ne dit pas autre chose : il nous apprend que, dans le gouvernement médo-perse, l'hégémonie ou la souveraineté, qui avait appartenu d'abord aux Mèdes, passa ensuite aux Perses. Mais il ne dédouble pas la monarchie médo-perse ou perso-mède, et il ne donne pas à croire que les deux

mière année du règne de ce prince, et au ch. X, I, il nous apprend que, dans la troisième année de Cyrus, roi de Perse, il eut une révélation. Nulle part, il ne suppose que ce Cyrus, roi de Perse, n'a pas succédé immédiatement à l'empire chaldéen. Le prophète distingue, il est vrai, un Mède qui appartient à un empire différent de celui des Mèdes et des Perses, mais dont le règne ne se distingue pas du premier empire, de l'empire chaldéen : ce Mède n'est pas un peuple nouveau ; c'est un Mède qui « brisa, interrompit » la lignée directe de Nabuchodonosor, mais c'est un Mède à la tête d'un gouvernement chaldéen qui, par Laborosoarchod et par Nabonid, continua jusqu'à la conquête de Cyrus. De sorte que les Mèdes et les Perses désignés, au ch. VII, par un ours et, au ch. VIII, par un un bélier, succédèrent immédiatement à la monarchie chaldéenne.

peuples se sont succédé dans l'empire du monde. Les Mèdes et les Perses sont représentés par un seul et même animal : ils ne forment donc qu'un seul et même empire. Nous avons déjà répondu du reste à l'objection relative à l'infériorité non pas d'un empire des Mèdes seuls, empire dont il n'est nullement question dans Daniel, mais de l'empire médo-perse (Voy. p. 646). Les quatre monarchies sont universelles et elles dominent sur « toute la terre. » Il peut y avoir cependant, entre elles, des différences au point de vue de la durée et de l'étendue. Mais tout particulièrement en ce qui touche à l'empire médo-perse (ch. II, 39), il faut considérer que le texte ne dit pas que cet empire *sera* inférieur à celui de Nabuchodonosor. Le texte porte seulement : « Qui, inférieur à toi ; » ou, en d'autres termes, l'empire qui succédera au tien, et qui, par conséquent sera universel, est maintenant inférieur au tien. C'était parfaitement exact. En disant que le troisième empire (l'empire grec) sera maître de toute la terre, Daniel ne dit pas qu'il n'en sera pas de même de l'empire médo-perse ou du second empire : il a affirmé la domination universelle de cet empire en disant qu'il succédera à celui de Nabuchodonosor. Nous n'avons donc pas à recourir à un empire des Mèdes seuls, « dont l'histoire n'a pas gardé le souvenir, » par la bonne raison qu'il n'a pas existé. Il ne peut donc pas former un empire distinct de celui des Perses.

Reuss et les autres rationalistes seraient arrivés de suite à cette conclusion si, dominés par le préjugé fondamental de leur école, ils n'avaient pas écarté de parti pris tout ce qui donne aux trois derniers empires un caractère particulier, une situation spéciale. Ils auraient reconnu de suite, par exemple, l'intime connexion qui existe entre la poitrine et les bras de la statue, l'ours aux deux épaules inégales et le bélier dont une corne est plus élevée que l'autre. Ne pouvant mettre en doute que les deux premiers emblèmes représentent l'empire médo-perse, ils auraient parfaitement bien vu que le symbole du bélier représente aussi une dualité dans ce même empire. Ils sont contraints, en effet, d'aiguiller le second empire sur l'empire médo-perse. De sorte qu'une inspection sérieuse du texte détruit toute leur argumentation.

A la difficulté de trouver et de placer les dix cornes de la bête innommée, dans l'empire grec, se joint l'embarras des quatre têtes du léopard dans l'empire perse. — Nous avons déjà parlé des contradictions qu'offrent les dix cornes de la quatrième bête, qu'on ne sait comment amalgamer dans l'em-

pire grec avec les quatre cornes du bouc qui représente bien certainement ce troisième empire. Ce système se contredit, lorsqu'il veut identifier l'animal à dix cornes avec le bouc à quatre cornes. La même bête serait caractérisée par quatre cornes et par dix cornes. Elle serait divisée, tout à la fois et en même temps, en quatre et en dix royaumes. Si l'on veut réserver le bouc aux quatre cornes pour Alexandre, et la bête aux dix cornes pour ses successeurs (en réalité pour les Séleucides et les Ptolémées), on n'évite pas l'inconvénient de faire figurer Alexandre tout à la fois par le bouc aux quatre cornes et par la bête aux dix cornes, car, après avoir divisé l'empire médo-perse en deux empires, on est forcé d'admettre l'unité de l'empire d'Alexandre et de ses successeurs. Il en est de même des quatre chefs des monarchies sorties du démembrement de l'empire d'Alexandre, ils sont représentés à la fois par les quatre cornes du bouc et par les dix cornes de la bête que la vision a donné comme inclassable. En résumé, la troisième et la quatrième bêtes ne symboliseraient qu'un même empire, et nous n'en obtiendrions que trois, lorsque l'auteur déclare qu'il en symbolise quatre, et qu'il entend bien certainement que les quatre symboles figurent quatre empires distincts.

Il ne sera pas non plus inutile de noter ici un caractère très significatif de la bête, symbole du troisième empire, qui ne convient pas à la Perse et qui s'adapte parfaitement à l'empire grec. On ne voit pas, en effet, ce que signifie le symbole des quatre têtes du léopard appliqué aux Perses. Dans son tableau (p. 706), Kuenen ne mentionne que les quatre ailes de la panthère ou du léopard, et il néglige les quatre têtes, qui l'auraient embarassé parce qu'il n'aurait pu s'empêcher de les faire correspondre au bouc à quatre cornes, c'est-à-dire à l'empire macédonien. Les quatre têtes du léopard indiquent, certainement, comme les quatre cornes du bouc, les quatre monarchies qui se sont formées peu après la mort d'Alexandre et qui continuèrent l'empire dont il était le fondateur. Les quatre cornes du bouc offrent un symbole identique aux quatre têtes du léopard, comme les dix cornes de la quatrième bête sont identiques aux dix orteils de la statue. Le léopard avait sa tête de léopard, puisqu'il est d'abord présenté comme un léopard et, par conséquent, avec une tête de cet animal. Il avait en plus quatre têtes autour de son corps. Le troisième empire est ainsi présenté dans sa totalité avec des symboles de sa division future en quatre monarchies. C'est de la même façon que la quatrième

bête est représentée avec ses dix cornes. Dans la vision du ch. VIII, le bouc qui correspond au léopard, n'apparaît d'abord qu'avec une grande corne, les quatre autres n'apparaissent qu'après qu'elle a été brisée, parce que la révélation veut rendre plus sensible ce trait caractéristique du troisième empire. Les critiques qui veulent faire d'un empire perse le troisième empire de la prophétie ne sauraient produire aucune raison pour refuser d'admettre que le bouc à quatre cornes forme le pendant du léopard à quatre têtes. Le symbolisme des deux visions ne permet aucun doute au sujet de l'identification de ces deux symboles. Or, les exégètes qui donnent un empire perse comme étant le troisième empire ne peuvent rendre raison des quatre têtes qui sont attribuées à la troisième bête (ch. VII, 6) : ils ne peuvent les montrer ni dans la royauté médo-persique ni dans l'empire perse. Ce symbole des quatre têtes correspond très bien, au contraire, au symbole des quatres cornes du bouc (ch. VIII), qui figurent les quatre rois, têtes ou chefs, fondadateurs des quatre monarchies, qui ont continué l'empire macédonien. Kuenen reconnaît (*Hist. crit.* II, p. 522) que les quatre cornes du bouc signifient « qu'après la mort d'Alexandre, il se formera quatre royaumes grecs plus petits. » Le bouc correspondant au léopard aux quatre têtes ; il serait donc inutile de chercher celles-ci dans l'empire perse.

Toutefois, la savante critique (Hitzig, Ewald, Lengerke, etc.) a découvert que, sous cet emblème, l'auteur représente quatre rois perses, de Cyrus à Xerxès, les seuls qui auraient été connus de lui : il leur plaît d'attribuer ainsi, gratuitement, à Daniel, une erreur grossière. La vision montre à ce prophète les trois rois de Perse, qui ont contribué avec Cyrus à la fondation du second empire, et le quatrième roi, Xerxès qui, en attaquant la Grèce, provoqua une lutte de revanche qui amena la destruction de cet empire. Mais le Voyant n'a jamais dit qu'il n'y aurait que quatre rois en Perse (Voy. *Introd.* p. 500). D'ailleurs, nous avons démontré que le symbole du léopard ne se rattache pas à l'empire des Perses ; il n'y a, dès lors, pas plus de rapport entre des têtes de ce léopard et des rois de cet empire qu'avec les quatre fils d'Aymon. D'un autre côté, il faut reconnaître que les quatre têtes existant simultanément sur le léopard ne peuvent pas représenter quatre rois successifs. D'ailleurs, non seulement les quatre têtes n'indiquent pas quatre rois qui se seraient succédé, mais elles représentent quatre chefs de royaumes différents et coexistants. Saint Jérôme dit fort correctement, à ce sujet, que

les quatre têtes représentent les quatre successeurs d'Alexandre. Remarquons enfin que le léopard, avec ses quatre ailes et ses quatre têtes, figure très bien Alexandre qui fit la conquête de l'Asie avec une vitesse extraordinaire. Ce symbole correspond à celui du bouc (ch. VIII), dont la course bondissante est aussi l'image de la rapidité des marches victorieuses du Macédonien. L'ours (ch. VII) et le bélier (ch. VIII) indiquent, au contraire, une démarche plus lente et plus mesurée. Les adversaires s'efforcent donc en vain d'appliquer le symbolisme du léopard ou de la panthère à l'empire des Perses. Ni Cyrus, ni Cambyse, ni Darius d'Hystaspe, ni Xerxès ne furent remarquables par la rapidité de leurs conquêtes, et ils ne se distinguent pas, par là, des autres conquérants. Cyrus mit autant de temps à s'emparer de l'Asie Mineure qu'Alexandre à conquérir tout l'Orient.

De toutes les considérations qui précèdent, nous sommes donc en droit de conclure que le second empire est l'empire médo-perse et qu'on ne peut le faire compter pour deux empires. Toutes les objections qu'on nous oppose viennent se briser contre le texte, et il demeure certain que les caractères du second empire ne peuvent convenir qu'à l'empire des Mèdes et des Perses, réunis sous le sceptre de Cyrus et de ses successeurs. On ne peut supposer que le second empire est un empire des Mèdes par opposition à celui des Perses : l'empire qui succéda à l'empire chaldéen est un empire médo-pere ou perso-mède.

Fausseté du système qui envisage le troisième empire ou l'empire grec comme devant former deux empires différents. — Comprenant qu'il n'était pas plus possible de diviser en deux l'empire des Médo-Perses que celui des Assyrio-Chaldéens, quelques critiques du XVIIe siècle (Grotius, Junius, l'Empereur), suivis au dernier siècle par Calmet et par Houbigant, ont essayé de couper l'empire grec en deux tronçons qui deviendraient ainsi le troisième et le quatrième empire. Après Porphyre (Hieron. *in Dan.* VII, 7), et les écrivains que nous venons de nommer, il s'est encore trouvé dans notre siècle quelques exégètes (Bertholt, Jahn, Maurer, Rosenmüller, Stuart, Kranichfeld, Zœckler), qui ont séparé le royaume d'Alexandre de celui de ses successeurs. Quelques-uns d'entre eux voient surtout dans la seconde partie du bouc ou du léopard qu'ils ont coupés en deux, les monarchies des Séleucides et des Ptolémées. Le quatrième empire ou l'empire de fer serait les monarchies de Syrie et d'Egypte.

D'après les textes, ainsi que nous l'avons vu, il ne faut compter

que pour un l'empire médo-perse. D'où il suit que l'empire des Grecs est le troisième empire. Mais il faut reconnaître, d'ailleurs, que ce troisième empire est l'empire d'Alexandre et de ses successeurs. Au ch. II, le ventre et les cuisses d'airain du colosse désignent un empire qui dominera sur toute la terre (vs. 39). D'un autre côté, les cuisses se détachant du ventre, indiquent que, après avoir formé un seul empire, il surviendrait une séparation et que cet empire se diviserait en deux Etats, appartenant à la même race, à la même langue. Il faut, en effet, remarquer que le ventre n'était pas seul d'airain : les cuisses étaient du même métal. Dès lors, les monarchies qu'elles représentent doivent faire partie de l'empire symbolisé par le ventre. L'empire d'airain comprend donc les deux monarchies des Lagides et des Séleucides qui, devant se trouver dans des rapports plus étroits et plus fréquents avec les Juifs, sont représentés, abstraction faite des autres monarchies du même empire, par les deux cuisses de la statue. Les successeurs d'Alexandre ne forment donc pas un empire à part.

D'autre part, le troisième empire est encore figuré, au ch. VII, par un léopard muni de quatre ailes et de quatre têtes. Les ailes indiquent son extension aux quatre points cardinaux; les quatre têtes sont les quatre capitaines ou rois et les quatre royaumes qui surgissent dans l'empire du léopard. Ces successeurs ou continuateurs d'Alexandre ne constituent pas un nouvel empire : ils appartiennent à la même bête, ces quatre rois et leurs monarchies ou dynasties sont, pour ainsi dire, à cheval sur la même bête grecque. Une description analogue, au ch. VIII, donne le même résultat. L'empire d'Alexandre et de ses successeurs y est symbolisé par le bouc à quatre cornes. Les quatre cornes indiquent certainement les quatre chefs qui se partagèrent l'empire du Macédonien et qui le continuèrent. Les successeurs d'Alexandre sont de la sorte comme des excroissances de la même bête; ils forment la seconde phase de l'empire grec. Alexandre et ses successeurs sont les cornes d'un seul et même bouc ou, en d'autres termes, ce sont des puissances d'un même empire. Les bêtes différentes indiquent les différences des races auxquelles appartiennent les conquérants et leurs successeurs (race assyrio-chaldéenne ou sémitique, race médo-perse ou iranienne, race grecque, race italique ou romaine). Mais ici, Alexandre et ses successeurs appartiennent à la même race et ils sont, conséquemment, représentés par la même bête. Il est dit, en effet, ch. VIII, 22, que les quatre cornes qui remplacent

la corne brisée (Alexandre) « sont quatre rois qui s'élèveront de sa nation. » C'est pourquoi Daniel ne fait pas de distinction entre la monarchie d'Alexandre et les Etats qui en naquirent. Il nomme Alexandre « le premier roi de Javan (vs. 21). » et il suit de cette expression que, dans la pensée du prophète, les rois, successeurs d'Alexandre, dans les quatre royaumes simultanés, appartiennent aussi à l'empire du conquérant macédonien. Lorsque la grande corne du bouc est brisée, l'animal reste néanmoins en vie et il lui pousse quatre autres cornes. C'est là une indication claire de la persistance de l'empire grec ou du troisième empire après la mort d'Alexandre. Le conquérant disparaît, mais son empire dure encore orné de quatre cornes ou de quatre monarchies. La mort d'Alexandre mit fin à sa souveraineté, à sa domination personnelle. Mais elle ne mit pas fin à la domination grecque en Asie : l'empire grec ne périt pas avec lui. C'est ainsi que dans une inscription archaïque récemment découverte (voy. p. 126), nous avons pu constater qu'Antiochus (Soter) se dit « fils de Séleucus le Macédonien. » En effet, le chef de la dynastie syrienne n'était pas seulement Macédonien de naissance, mais il avait aussi régné en Macédoine, et il était mort roi de ce pays. Rappelons encore que dans le Talmud, dans les ouvrages aggadiques et dans le rituel, le royaume des Séleucides est souvent désigné sous le nom de « royaume de Grèce » (*malkûṭ Iavan*).

Pour diviser l'empire grec en deux empires, Grotius, Bertholdt et les autres critiques, qui se rangent à leur opinion, sont obligés de partager le bouc en deux morceaux, et ils se mettent ainsi en contradiction avec les textes. Quelques-uns d'entre eux admettent que cette bête ainsi que le léopard comprennent les royaumes des Séleucides et des Lagides ; mais ils veulent néanmoins que ces monarchies soient de plus désignées par la quatrième bête, par la bête sans nom. Nous ne dirons rien du désordre qu'ils introduisent ainsi dans les textes des ch. II et VII où, les successeurs d'Alexandre étant compris dans le troisième empire, il serait contraire au plan de l'auteur de former un quatrième empire de ces mêmes successeurs d'Alexandre. Houbigant, par exemple, reconnaît que la « troisième bête » (le léopard) représente Alexandre, et que « les quatre têtes » de cette bête marquent les quatre monarchies qui furent celles des successeurs de ce roi. Mais après avoir constaté que ces successeurs sont montrés dans le même symbole de ce léopard à quatre têtes, il lui plaît de supposer que les mêmes succes-

seurs d'Alexandre reparaîtront une seconde fois dans la bête qui succédera au léopard et qui sera la quatrième bête. Cependant, au lieu de dire que cette quatrième bête représente les quatre monarchies marquées déjà par les quatre têtes de la bête précédente, Daniel dit expressément que la quatrième bête représente « un quatrième empire » (vs. 23). Il ne s'agit donc, au sujet de la quatrième bête, ni des quatre monarchies déjà symbolisées dans les quatre têtes de la troisième bête, ni même d'une seule d'entre elles, puisqu'il serait encore vrai qu'elles seraient symbolisées deux fois et dans deux bêtes différentes, qui doivent différer autant, entre elles, que la troisième est différente de la seconde et la seconde de la première. L'empire qui succédera à l'empire grec doit donc être un empire aussi différent du troisième, que le troisième a été différent du second, et le second du premier.

Les reflexions que nous avons été amené à faire au sujet de la division de l'empire médo-perse en deuxième et en troisième empires, et, par suite, au sujet de la transformation de l'empire grec tout entier en quatrième empire, nous ont permis aussi de repousser cette identification. Nous avons vu que le quatrième empire ne peut pas être celui d'Alexandre le Grand ou de l'empire grec. A plus forte raison trouverons-nous des difficultés insurmontables qui nous empêcheront de reconnaître le quatrième empire dans deux ou dans une des deux monarchies de cet empire. Il n'est pas possible, en effet, d'admettre que les jambes de fer et la quatrième bête représentent l'ensemble des quatre monarchies de l'empire d'Alexandre et encore moins que ces jambes et cette bête caractérisent une de ces monarchies en particulier, celle de Syrie. Cet empire de fer qui « brisera et réduira tout en poudre » est montré plus fort que les précédents. « Une force extraordinaire » est attribuée à la quatrième bête ou au quatrième empire. Or, nous ne saurions reconnaître dans les quatre monarchies grecques, et à plus forte raison, dans les deux monarchies des Séleucides et des Ptolémées, ce trait caractéristique du quatrième empire. Nous apprenons, au chap. VIII, 22, que ces quatre royaumes s'élèveront « de la nation d'Alexandre ou du troisième empire, mais non dans sa force. » Ainsi, les quatre monarchies n'auront pas autant de force que le premier roi (Cfr. XI, 4). D'où nous pouvons aisément conclure que, si les quatre monarchies réunies sont plus faibles que la monarchie d'Alexandre, qu'elles continuent d'une façon amoindrie, il en doit être de même, à plus forte raison, de chacune d'entre elles. Les royaumes des Séleucides et des Lagides fu-

rent évidemment plus faibles et plus petits que les trois premiers empires.

Les quatre monarchies de l'empire grec ne se font pas, d'ailleurs, remarquer par les autres caractères que Daniel donne au quatrième empire. Il donne pour caractéristique à cet empire l'insatiabilité de la conquête, la violence et la cruauté : la quatrième bête « dévorait, mettait en pièces, et foulait aux pieds ce qui restait » (vs. 7)... « Il (le quatrième empire) dévorera toute la terre, la foulera aux pieds et la réduira en poudre » (vs. 23). On ne peut pas dire que les guerres des Séleucides et des Lagides aient occupé « toute la terre. » On a dit que cette description a trait à Antiochus Epiphane qui envahit la Judée et persécuta les Juifs avec une cruauté sans exemple jusque là. Tel est, dit-on, le motif pour lequel le quatrième empire est décrit comme ayant un pouvoir destructeur plus remarquable que celui des empires précédents. Ainsi, le quatrième empire serait représenté par Antiochus Epiphane, et à cause de ce roi, cet empire serait décrit comme ayant un pouvoir destructif supérieur à celui des autres empires. Mais la cruauté d'Epiphane ne suffit pas pour caractériser tout ce quatrième empire. Il suffisait, d'ailleurs, d'indiquer dans le troisième empire les violences de la petite corne qui blasphème contre le Très-Haut et qui persécute les saints. Il n'y avait aucune raison de la faire revenir dans un quatrième empire et de la donner comme formant la physionomie caractéristique de tout l'empire. Daniel n'en aurait pas fait non plus un empire de fer, puisqu'il dit à propos des rois qui devaient succéder à Alexandre : « Mais non dans sa force. »

Un autre caractéristique du quatrième empire est qu'il diffèrera de tous les autres » (VII, 23). La quatrième bête est dite « fort différente des autres bêtes » (vs. 7). Toutes les bêtes diffèrent l'une de l'autre. Mais celle-ci offre un caractère tout particulier, des différences constitutionnelles et des traits qui exagèrent les différences qui peuvent exister entre les autres bêtes et qui en font plutôt une machine qu'une bête (Voy. p. 658 et ss). Les rationalistes peuvent imaginer tout ce qu'ils voudront, il n'en reste pas moins certain que les traits qui marquent les différences du quatrième empire et ses trois précédents ne s'appliquent qu'à l'empire romain. Kuenen qui veut les appliquer à l'empire d'Alexandre, donne pour raison de son sentiment que, « pour un auteur juif, la monarchie grecque devait profondément se distinguer des trois aûtres monarchies tout orientales » (p. 539). » S'obstinant encore à ne pas vouloir que l'on retrouve,

dans le troisième et dans le quatrième animal, les empires grec et romain, il se contente de reproduire cette même pensée : « S'il en était ainsi, comment l'auteur aurait-il marqué une si forte différence entre la troisième et la quatrième monarchie? Il est clair que les Romains ne pouvaient à ses yeux se distinguer aussi nettement des Grecs que ceux-ci des Perses, des Mèdes et des Babyloniens » (*Ibid.*). Mais la différence qui se trouvait primitivement entre les Médo-Perses et les Assyrio-Chaldéens était tout aussi grande que celle qui se trouva plus tard entre les Médo-Perses et les Grecs. Ceux-ci étaient des tribus qui appartenaient, comme les Mèdes et les Perses, à une race qu'on a appelé de nos jours aryenne ou indo-européenne, tandis que les Assyrio-Babyloniens étaient des Sémites. Pour la langue, les Grecs étaient plus apparentés avec les Médo-Perses qu'avec les populations sémitiques de l'Assyrie et de la Chaldée. Quant aux mœurs despotiques de l'Orient, les Grecs n'éprouvèrent aucune difficulté pour s'y accommoder. Ils adoptèrent dès le début les coutumes asiatiques. Alexandre se persanisa facilement : on le vit traînant après lui la longue robe des monarques achéménides et s'enivrer à la coupe des délices de l'Asie. Ce fut aussi sans difficulté que, comme les rois chaldéens, mèdes et perses, il se classa parmi les dieux Ses successeurs prirent aussi fort aisément la pompe des cours orientales, et ils surent aussi bien que les autres se présenter aux adorations de leur sujet. Le quatrième empire est différent des trois autres par une puissance plus extraordinaire et plus formidable, comme aussi par les maux plus considérables qu'il doit causer dans toute la terre (VII, 23) : la quatrième bête était différente de toutes les autres, non pas parce qu'elle était européenne, mais à cause des caractères indiqués dans les textes. Dans les ch. II et VII, Daniel s'appesantit, d'ailleurs, sur l'empire romain beaucoup plus que sur les trois autres, parce que cet empire devait jouer un grand rôle dans les destinées du monde et en particulier dans celles du peuple juif et de l'Eglise. N'oublions pas non plus que le monstre différait des autres bêtes par ses dix cornes (ch. VII, 7), qu'il n'a pas été possible d'identifier à des rois de Syrie ou de l'empire grec (Voy. p. 723).

La principale raison alléguée pour identifier les monarchies des Séleucides et des Lagides ou même la première de ces monarchies seule avec le quatrième empire est fondée sur la petite corne du ch. VII, qu'on veut faire pénétrer dans la petite corne du ch. VIII. Ainsi, Rosenmüller prétend que le quatrième em-

pire est l'empire des successeurs d'Alexandre (Quartum hoc regnum esse Græcorum post Alexandrum M., Seleucidarum et Lagidarum Syriam et Ægyptum tenentium regnum). Il croit prouver son opinion en disant (p. 227) : « Sed quæcunque de quarto animali, sive imperio, dicuntur, regno successorum Alexandri M. congruere, videbimus infra ad » (Vs. 24). Et à l'endroit indiqué, après avoir dit que la petite corne représente un roi individuel qui est identique avec Antiochus Epiphane, il dit : « Quæ cum ita sint, non est dubium, quarto animali designari *regnum* Seleucidarum et Lagidarum, quod Alexandro Magno, tertio animali successit » (p. 227). Il omet seulement de prouver que les textes des deux chapitres relatifs à ces deux cornes sont conformes, adéquats, et permettent une identification des deux objets comparés. Les deux petites cornes se ressemblent, en effet, sous certains aspects, mais elles diffèrent assez, sous d'autres rapports, pour qu'on voie qu'elles appartiennent à deux empires différents. Une identification de ces deux cornes est absolument inexacte (Voy. p. 721). Rosenmüller se voit, d'ailleurs, forcé, à propos du « bouc qui vient de l'Occident, » d'avouer que cet animal représente l'empire d'Alexandre et de ses successeurs : « Hirco qui ab Occidente venit, non solus significatur Alexander, sed, ut vidimus, totum Macedonum regnum, quod originem suam ex occidente duxit. » Ainsi, voilà l'empire d'Alexandre et de ses successeurs représenté, au ch. VIII, par une seule bête. Pourquoi veut-on qu'il soit représenté au ch. VII par deux bêtes ? Le symbole du bouc indique, d'ailleurs, lui-même qu'il doit être aiguillé sur le léopard, de sorte que les deux symboles désignent l'empire grec tout entier avec ses quatre têtes ou ses quatre cornes. La bête innommée ne peut représenter, dès lors, que l'empire qui succéda à l'empire grec et, en effet, la description qu'en donne Daniel n'est applicable qu'à l'empire romain.

Pour appliquer la prophétie du quatrième empire aux deux royaumes des Séleucides et des Lagides on a aussi recours, comme nous l'avons déjà vu, à deux mariages qui dans une période de 149 ans (depuis le commencement de l'ère des Séleucides jusqu'à la première année du règne d'Antiochus Epiphane), furent contractées par des rois de ces deux dynasties. On s'imagine prouver, par ces deux alliances, que rien ne fut négligé pour affermir l'empire et que tout ce que la prudence humaine peut suggérer à des princes habiles fut mis en œuvre. » Deux mariages ! C'est bien peu de chose. La caractéristique indiquée

au ch. II, relativement aux tentatives faites pour unir le fer et l'argile, a une autre portée, et les circonstances qui l'entourent lui donnent une bien autre importance (Voy. pp. 716). Il n'est pas possible de supposer que ce trait de la prophétie n'a pour objet que deux mariages entre des Séleucides et des Ptolémées.

Une autre raison que donne dom Calmet pour expliquer la quatrième bête des deux monarchies grecques est indiquée dans passage suivant : « Ce qui détermine principalement à l'expliquer de l'empire de Syrie et d'Egypte, c'est qu'elle *sera mise à mort, et abandonnée au feu* (vss. 11 et 12) AVANT la venue de Jésus-Christ, qui est le Fils de l'Homme marqué ici (vss. 13, 26, 27); ce qui ne paraît pas convenir à l'empire romain. » L'illusion de ce savant commentateur provient de ce qu'il a cru que les textes relatifs au Fils d'homme représentent uniquement son ascension au ciel après sa vie terrestre. Il lui faut alors une petite corne qui ait précédé cet avènement. Mais au lieu d'aller chercher Antiochus, il aurait pu tout aussi bien prendre Hérode, Pilate ou Judas (1). Sans doute, ce que nous savons de ces personnages

(1) Nous n'aurions pas supposé que la pensée d'identifier un de ces personnages avec la petite corne du ch. VIII pût germer voire même dans une imagination rationaliste. Mais, tout en corrigeant les épreuves de la présente feuille, nous avons appris dans un article récent (15 août 1889) de la *Revue des Deux Mondes*, que cette petite corne n'est rien autre que le roi Hérode, mort peu de temps après la naissance de Jésus-Christ. L'auteur de cet article qui se définit lui-même « un critique » et qui jure par les dogmes du rationalisme, a sans doute pensé que la réalité a discrédité les auteurs des combinaisons de fantaisie dont nous avons exposé le tableau ; et il a cru pouvoir inventer une autre finesse. Il prétend donc (p. 826) que « les dix cornes de la quatrième bête sont les chefs suprêmes des Juifs, les Asmonées, qui sont exactement au nombre de dix, si on y comprend Judas le Macchabée. » Cette assertion, qui n'est motivée en aucune façon, est accompagnée de la conclusion suivante : « On comprend, dès lors, aisément, que la petite corne qui s'élève au milieu des grandes est le parvenu Hérode. Il arrache trois cornes, c'est-à-dire les trois derniers Asmonées. Et c'est alors que la petite corne prend une figure humaine et une bouche insolente » (*Ib.*). Toujours dominé par le principe fondamental du rationalisme qui exclut toute prophétie, le même bel esprit tire encore de ces folles prémisses la conclusion que voici : « Tout concourt donc jusqu'ici à rapporter le livre de Daniel au temps d'Hérode » (*Ib.*, p. 827). Ce « critique » est lui-même, du reste, peu convaincu d'avoir donné l'illusion de la vraissemblance aux rêveries qui se

ne concorde pas bien avec ce qui est dit de la petite corne du ch. VII; mais les faits et gestes d'Antiochus, quoique très typiques, ne s'harmonisent pas non plus avec le milieu et avec les circonstances propres à cette corne. Il s'agit, d'ailleurs, de bien comprendre les tableaux qui représentent le jugement de la quatrième bête et la venue du Fils d'homme. Nous avons réduit ces tableaux à trois (p. 600), parce que nous avons résumé en un tout ce qui se rattache à la bête : son crime, la sentence du Tribunal et son exécution. Mais il n'en est pas moins vrai que le texte nous offre quatre tableaux : la bête avec sa onzième corne qui blasphème et persécute les saints ; la constitution du Tribunal ; le jugement et la condamnation de la bête ; le Fils d'homme qui reçoit la domination et le règne. Ce dernier tableau est décrit après celui qui nous offre la condamnation de la bête, mais il ne suit pas nécessairement de là que tout ce qu'il représente doit arriver après l'exécution de ce jugement. Ainsi, l'Ancien des jours est représenté s'assayant sur « des trônes » après que la quatrième bête a été représentée blasphémant et persécutant. Est-ce qu'on peut supposer que l'Eternel n'est pas toujours assis sur « ses trônes? » Cet admirable tableau des grandes assises du dernier jour, avec les trônes dressés et les livres ouverts, a pour objet des vérités éternellement vraies. Les textes qui décrivent ce tribunal et ceux qui ont trait à l'exécution de

débattent dans son cerveau. Il dit en terminant son article : « Réussirai-je à faire adopter mon opinion à mes lecteurs ? Je n'ose y compter... » (p. 829). Cependant, il y a parmi les lecteurs de cette *Revue*, de nombreux Perrichons habitués à avaler de bien grosses bourdes ! Il se trouve même — et l'auteur de l'article s'en plaint -- que cette rêverie relative à ce qu'il appelle « la modernité des prophéties » n'a été du goût de personne. Les autres dresseurs d'embuches de la critique négative n'ont pu que sourire de la naïveté et de l'imprévoyance singulière de leur collègue en exégèse biblique. Ils se croient plus pratiques, plus fins, plus retors. Mais, néanmoins, leurs interprétations ou adaptations rationalistes, en général, et, en particulier, celles qu'ils ont proposées pour les dix cornes sont aussi ridicules et aussi peu satisfaisantes que la niaiserie dont nous venons de faire part à nos lecteurs. Pour faire justice de ce roman, il nous suffira de faire remarquer que la petite corne sort d'une des quatre cornes qui symbolisent les quatres monarchies formées du démembrement de l'empire grec. Le roi représenté par la petite corne est un des rois compris dans la série des rois d'une de ces monarchies. Il ne peut donc être question au ch. VIII d'un Iduméen devenu le roi de la nation juive. D'ailleurs, les dix cornes ne figurent pas dix rois successifs, mais dix royaumes coexistants.

la quatrième bête, nous communiquent deux impressions distinctes, entre lesquelles il y a des milliers d'années et l'épaisseur d'un monde. Il en est de même de la scène que Daniel vit comme se produisant devant lui. Elle peut dater du jour où le Fils de Dieu se présenta à son Père pour lui offrir le grand sacrifice, dont il est à la fois le Prêtre et la Victime. Cette théophanie peut aussi par elle-même représenter l'accession au trône du Fils d'homme après la résurrection et l'ascension. Mais elle représente surtout, d'après le contexte, l'arrivée du Messie dans le ciel et l'établissement de son règne glorieux et de celui des saints après le jugement de la quatrième bête : c'est *l'adventus Mesiœ in gloriam*. Il ne suit donc pas des tableaux qui forment l'objet de la vision de Daniel, que la quatrième bête doit être condamnée et mise à mort *avant* la venue du Fils d'homme sur la terre. Cette condamnation aura lieu avant le couronnement final du Messie, c'est-à-dire lorsque le quatrième empire, continué dans ses dix cornes prendra fin. Calmet ne peut donc pas conclure de la mort et de la condamnation de la quatrième bête, avant le couronnement du Sauveur à la fin des siècles, que cette bête représente l'empire grec.

En constatant la faiblesse des raisons alléguées par les partisans du système qui coupe en deux l'empire grec, nous ne serons donc pas étonnés de voir que l'opinion soutenue par Porphyre, Grotius, Bertholdt, etc., est abandonnée complètement par les rationalistes de notre temps. Il est évident que la description de la nature de fer du quatrième empire, au ch. II, brisant tout, et la terreur qu'inspire la quatrième bête, ne concordent pas avec les royaumes des successeurs d'Alexandre qui en tout furent inférieurs à l'empire du conquérant. Lengerke trouve donc, avec raison, que le point de vue de Bertholdt est condamnable (*verwerflicher*). Il remarque, en effet, très justement que jamais, même par les contemporains de l'auteur (le pseudo-Daniel), l'empire d'Alexandre n'a été séparé de celui de ses successeurs ; et que jamais l'empire de ceux-ci n'a été compté pour un empire séparé. Et la raison qu'en donne ce critique est que « les royaumes des successeurs composaient déjà entre eux l'empire macédonien sous Alexandre » (*denn die Reiche der Nachfolger bildeten ja zusammen das macedonische unter Alexander* (p. 95). L'expédient était trop grossier, et c'est pourquoi Lengerke qui n'est cependant pas bien difficile, puisqu'il en a adopté un autre dont la ficelle est tout aussi visible — l'a repoussé. Hitzig (ch. VIII, 21) a aussi très bien remarqué que, pour l'auteur du

livre, le royaume d'Alexandre et celui de ses successeurs forment ensemble le royaume des Grecs (*malkût Yavan*). Kuenen exprime ainsi son sentiment sur le même sujet (p. 651) : « Bertholdt, Herzfeld (II : 423), Staehelin (*Einl.* p. 340 sv.), n'admettent pas ces conclusions relatives au passage de l'empire médo-perse en deux empires ; d'après eux les Mèdes et les Perses ne forment, dans le livre de Daniel, qu'une seule monarchie. Mais alors, pour ne pas être obligés de descendre jusqu'aux Romains, il leur faut distinguer l'empire d'Alexandre de celui de ses successeurs. On ne peut pas invoquer contre cette explication le ch. VIII, d'où il ressort, au contraire, qu'Alexandre est aussi bien confondu avec ses successeurs qu'il en est distingué dans d'autres cas ; ni VII , 6, où les quatre têtes et les quatre ailes peuvent s'expliquer, les têtes il est vrai avec peine, de l'extension de l'empire d'Alexandre dans toutes les directions ; au contraire, VII : 7, s'y prête admirablement ; la quatrième monarchie est fortement distinguée des trois précédentes ; or, cela ne s'applique pas aux successeurs d'Alexandre qui avaient avec lui beaucoup plus de ressemblance qu'Alexandre lui-même avec les Babyloniens ou les Mèdo-Perses. Le ch. II nous conduit au même résultat. » Reuss s'exprime beaucoup plus clairement, et il repousse le système de ceux qui, pour exclure l'empire romain, ont pris le parti de compter Alexandre à part, comme formant à lui seul le troisième empire, et de réserver le quatrième empire pour les Séleucides. Nous ne partageons pas, dit-il, cette manière de voir. « Nous croyons que le texte s'y oppose formellement » (p, 219). L'empire grec sous Alexandre et sous les dynasties fondées par ses successeurs ne forme, en effet, d'après Daniel, qu'un seul et même empire. Les textes de son livre et l'histoire contredisent expressément l'application que l'exégèse rationaliste veut faire du quatrième empire à l'empire grec. Ce quatrième empire ne peut être que l'empire romain.

Le quatrième empire n'est pas celui des Parthes. — Jugeant, sans doute, d'avance que la position prise par les auteurs des hypothèses qui précèdent était intenable, Becmann (*Dissertatio de Monarchia quarta*, 1671 ; *Meditationes polit.*, 1679 ; *Dissertationes Acad.*, 1684) a eu recours à un expédient qui n'est pas plus sérieux que les autres. Il pose d'abord en principe que les prophéties de Daniel ont pour objet des empires qui devaient avoir des rapports avec l'ancienne Eglise, c'est-à-dire avec la République juive, « car dans toute la Bible, le Saint-Esprit a

pour but d'instruire son Eglise et de lui prédire ses destinées futures. » Partant de ce principe incontestable, nous sommes en droit d'en conclure que la prophétie des empires comprend ceux qui ont été sérieusement en rapport avec l'Eglise juive, jusqu'à la destruction de Jérusalem, et surtout jusqu'à l'établissement du royaume messianique. C'est, en effet, ce règne du Messie que les oracles du Saint-Esprit ont principalement en vue. Or, c'est précisément lorsque les Juifs furent devenus les sujets des Romains, et que l'empire romain eut succédé à l'empire grec, que le royaume du Messie fut fondé. Ainsi, la condition posée par Becmann, pour reconnaître le quatrième empire, est réalisée dans l'empire romain : cet empire a eu de sérieux rapports avec le peuple juif et avec l'Eglise messianique. Succédant au troisième, l'empire romain représente donc très bien le quatrième empire de la prophétie.

Mais Becmann refusa d'admettre cette conclusion, et il prétendit que cet empire n'a pas succédé en tout et pour tout aux trois autres empires, parce qu'il n'a jamais, en fait de limite, dépassé l'Euphrate. Or, ajoute-t-il, les trois premiers empires étant situés, en grande partie, de l'autre côté de ce fleuve, n'ont pas, dès lors, été remplacés par l'empire romain ; donc, les Romains ne sont pas les héritiers des trois premiers empires. Mais ce raisonnement repose sur des exagérations ou des inexactitudes qu'il ne sera pas difficile de faire disparaître.

1° Il est certain que les Romains ont dépassé l'Euphrate ; ils étendirent de ce côté leur conquêtes sur la meilleure partie des contrées occupées par les trois autres grands empires. L'empire romain s'étendit même au-delà du Tigre. A diverses époques, les Parthes eux-mêmes envoyèrent des otages à Rome, non seulement sous prétexte de paix, mais en gage de soumission. Tiridate se déclara vassal de Néron. Trajan franchit le Tigre, s'empara des environs de Ninive, d'Arbèle, de Gaugamèle, et prit Ctésiphon, le siège des rois parthes pendant l'hiver. Lucius, un de ses lieutenants, reprit Nisibe et mit le feu à Séleucie, sur le Tigre. Hadrien, successeur de Trajan, rappela, il est vrai, les garnisons romaines qui étaient dans la Mésopotamie et consentit à ce que l'Euphrate servit de limite aux deux empires. Mais, sous Marc-Aurèle, Cassius défit Vologèse II, s'empara de Séleucie et de Ctésiphon qu'il ruina. Statius Priscus réduisit également l'Arménie et la Mésopotamie. Les Romains conservèrent la Mésopotamie jusqu'au règne de Sévère. Les Parthes s'en étant emparés de nouveau, cet empereur les repoussa au-delà du

Tigre. Sous Caracalla, les Romains s'avancèrent même jusque dans le pays de Parthes, qu'ils ravagèrent, et ils se répandirent ensuite dans la Médie où ils mirent tout à feu et à sang L'empereur passa ensuite dans l'Assyrie, prit Arbèle, viola les tombeaux des rois parthes, et livra tout au pillage. Sous Dioclétien (an. 303), les Parthes renoncèrent à leurs prétentions sur la Mésopotamie, rendirent même les cinq provinces transtigritaines, et l'empereur put célébrer ce traité par un triomphe magnifique. Nons admettrons toutefois volontiers que le Tigre peut être considéré comme la limite fatale de la domination romaine en Asie. Mais déjà, vers l'an 250 avant notre ère, les Parthes avaient secoué le joug grec. Arsace et ses successeurs reconquirent peu à peu tout l'Iran et s'installèrent sur le Tigre à Ctésiphon, en face de la capitale grecque de Séleucie. Au bout d'un siècle et demi, Babylone tomba aussi aux mains des Parthes. La révolte d'Arsace avait été, d'ailleurs, suivie, dans le même temps, de celle de Théodore, gouverneur des Bactriens, qui se fit proclamer roi. Ces provinces furent désormais retranchées du royaume de Syrie. Antiochus III le Grand, se vit contraint de laisser Tiridate, roi des Parthes, paisible possesseur de la Parthie, de l'Hyrcanie et de la Médie. Ainsi, les Séleucides ne possédaient déjà plus toutes les provinces Orientales d'au-delà du Tigre, lorsque Rome se porta l'héritière et la continuatrice de la Grèce. De sorte que le quatrième empire prit, en Orient, une situation que les rois de Syrie lui avaient laissée amoindrie. Il est certain néanmoins, que les Romains s'établirent pendant quelque temps, à leur place, même en pleine Chaldée.

2° Le texte de Daniel ne demande pas à être interprété de la façon étroite qu'emploie Becmann. Le prophète ne veut pas pas parler d'empires se succédant ric à ric, avec une exactitude rigoureuse, au point de vue de l'étendue territoriale. L'empire perse n'eut pas exactement les limites de l'empire assyrio babylonien, l'empire grec joignit à ces deux empires des contrées qui ne s'y trouvaient pas comprises. L'empire romain, d'autre part, comprend, au fond, les trois premiers empires agrandis du côté de l'Occident et diminués, à l'Orient, relativement à des provinces moins importantes au point de vue de la prophétie. Celle-ci s'occupe, en effet, plus spécialement de ce qui concerne la nation juive et le royaume messianique. L'aire géographique de l'empire romain put ne pas posséder des régions devenues moins intéressantes sous ce rapport. Cet empire n'en embrassa pas moins tout ce qu'on appelait la terre habitable (οἰκουμένη),

et n'en englóba pas moins toutes les contrées qui devaient jouer un premier rôle dans l'histoire de l'Eglise.

3° Il s'agit, d'ailleurs, dans la prophétie des empires, d'influences successives qui ont annulé et remplacé celles qui leur étaient antérieures. Or, à ce point de vue, on ne peut nier que les Romains n'aient été vraiment les héritiers de l'empire macédonien. Il est certain que l'empire chaldéen fut détruit par les Médo-Perses, comme ceux-ci furent vaincus par les Grecs, qui passèrent, à leur tour, sous le joug des Romains. Pour qu'un empire succède à un autre, il suffit que l'empire de la nation vaincue passe à la nation victorieuse. Or, il est incontestable que les Romains ont succédé de la sorte aux Macédoniens.

Enfin, on ne voit pas comment les Parthes pourraient passer pour avoir formé le quatrième empire visé par Daniel. Ils se sont, il est vrai, emparés de quelques provinces de cet empire; mais ils n'ont pas possédé les contrées qui, à proprement parler, constituaient cet empire : ils n'ont pas exercé l'autorité politique dans cette partie des trois premiers empires que Daniel avait surtout en vue, la terre qui vit apparaître le Messie et où se fonda le cinquième empire. Les Parthes n'ont fait qu'une courte apparition en Judée, l'an 40 avant notre ère, et leur action se borna à mettre Antigone sur un trône qu'il ne sut pas conserver. Ce roi fut, en effet, condamné, peu à près, à mort et exécuté par les Romains. Les juifs qui avaient fait des établissements en Chaldée, en Assyrie et dans d'autres pays au-delà de l'Euphrate, furent, il est vrai, sous la dépendance des Parthes. Mais ces juifs étaient dispersés, et ils ne formaient pas un peuple. Ces ramifications juives avaient leur centre à Jérusalem, et c'est là que la tribu de Juda, les Lévites et le groupe fondamental des fils de Jacob eut son sceptre et son législateur jusqu'à la venue du Messie. C'est le temple de Jéhovah et la « Terre sainte » qui intéresse surtout le prophète. Aussi, après avoir parlé du renversement des trois premiers empires qui avaient eu des rapports suivis avec la Judée, Daniel ne parle ni des Scythes, ni des Parthes, ni de l'Inde, ni de la Chine. Il fait abstraction des nations d'au-delà du Tigre, parce qu'elles n'ont pas eu un rapport spécial avec le pays que le Très-Haut avait assigné à son peuple, et où le Messie devait naître, souffrir et mourir, pour ressusciter triomphant de la mort et du péché. C'est pour ce motif que dans les quatre monarchies d'Alexandre, ce sont surtout celles de Syrie et d'Egypte qui attirent l'attention de Daniel. Donc, d'après le principe adopté par Becmann lui-même,

le quatrième empire n'est pas celui des Parthes. Cet empire n'a été que momentanément et d'une façon peu importante, en contact avec la Judée; il ne saurait passer pour avoir eu de rapports sérieux avec la nation juive.

Conclusion. — Après avoir exposé et réfuté — nous croyons pouvoir le soutenir — tout ce que les rationalistes ont accumulé contre l'identité du quatrième empire avec l'empire romain, nous ne pensons pas qu'un lecteur judicieux et impartial puisse refuser d'admettre, avec saint Jérôme, Théodoret et les interprètes, chrétiens et juifs, à peu d'exception près, la vérité de notre thèse : évidemment, l'empire désigné par les jambes et les pieds de fer de la statue, comme aussi par le quatrième animal, est l'empire romain. La démonstration de l'inutilité des efforts de la critique négative pour identifier le quatrième empire avec un des trois premiers coupé en deux, a corroboré la démonstration directe, d'après laquelle ce quatrième empire est celui des Romains, qui succéda effectivement à celui d'Alexandre et de ses successeurs. Nous trouvons, d'ailleurs, dans ce fait, une confirmation de l'interprétation traditionnelle au sujet des quatre empires signifiés par le symbolisme de la statue aux quatre métaux et des quatre animaux. Avec ce système, nous restons dans la voie royale de la critique et de la logique ; tandis que les rêveries des rationalistes nous engagent insidieusement sur des pistes fallacieuses, dans des broussailles d'à-côté, qui ne peuvent que nous égarer dans un fourré d'hypothèses plus invraissemblables les unes que les autres.

Le cinquième empire est le règne du Messie. — Au ch. VII nous apprenons que l'empire éternel sera donné au Fils d'homme ou au Messie (13, 14). Mais la vision prophétique, exposée dans ces deux versets, a surtout pour objet l'avènement glorieux dans le ciel et le triomphe du Messie. Il est vrai que ce règne a commencé le jour où le Christ a remporté la victoire sur le monde. Mais ce règne spirituel ne deviendra visible et complet qu'à la fin de l'économie actuelle. Ainsi, le règne du Messie comprend deux phases distinctes : dans la première, ce règne n'est que comme en germe et en voie de développement ; le peuple messianique lutte avec les puissances terrestres et démoniaques, avec la bête et avec ses cornes : c'est un royaume militant. Pendant cette période de combats, c'est-à-dire à partir de son ascension, le Christ règne, il exerce sa puissance en régénérant les hommes, en les délivrant de leurs péchés, en leur donnant les trésors de sa grâce, en dirigeant et en protégeant

son Eglise. Une autre phase de ce règne commencera avec le jugement dernier. A partir de ce moment, le Christ exercera sa royauté d'une autre façon : il fera jouir tous ses sujets de la gloire éternelle, et le règne sera ainsi accordé au peuple des saints. Ce règne final est décrit spécialement au ch. VII, 13, 14, 27 (Cfr. ch. XII). Nous avons déjà exposé la révélation relative à ce couronnement du Messie et des saints (p. 599 et ss.). Daniel n'indique pas ici l'époque de cette parousie du Fils d'homme qui vient sur les nuées du ciel. Il nous apprend seulement qu'elle ne viendra pas avant la fin des royaumes des dix cornes et de la petite corne.

Le ch. II, au contraire (vss. 44, 45), s'occupe de la fondation du règne messianique sur la terre ; il marque l'époque de son établissment ; il le caractérise en signalant son indestructibilité et les effets qu'il produira sur les quatre royaumes qui l'auront précédé. Ces effets sont indiqués (34, 35) par le choc de la petite Pierre qui, après avoir frappé la statue, devient une grande montagne. Ce chapitre s'arrête là et il ne parle pas du couronnement du Messie et de la domination donnée aux saints.

Epoque de la fondation du royaume messianique ou de l'introduction du cinquième empire dans le quatrième. — Le songe prophétique représente les quatre grands empires, qui se succèdent, comme aboutissant au royaume de Dieu. Après avoir décrit ces quatre empires, Daniel ajoute : « Et dans les jours de ces rois (royaumes, empires) le Dieu du ciel suscitera un royaume qui ne sera jamais détruit, etc. » Il semblerait, d'après ce passage, qu'il s'agit seulement d'une manière générale du temps des quatre empires représentés dans la statue. Mais le prophète ne se contente pas de dire que c'est dans la période de la durée de ces règnes faibles et fragiles que se formera l'empire du Messie. Nous devons, en effet, remarquer ici que le Voyant considère, dans ce passage, tous ces empires comme dans une certaine unité et comme concentrés dans le quatrième empire. C'est pourquoi, il nous montre aussitôt (vss. 34, 35, 44, 45) les quatre parties du colosse s'effondrant, au même moment, à la suite du choc de la Pierre qui se détachera, sans mains, de la montagne ; et « qui heurtera la statue dans ses pieds de fer et de terre et les brisera. » Le renversement a donc lieu lorsque déjà le quatrième empire est devenu partie intégrante de la statue. C'est donc « dans les jours » du quatrième empire que la Pierre, symbole du Messie et de son empire, apparaîtra sur la terre.

Il ne sera pas inutile de remarquer aussi que, sous un rapport et lorsque le coup final est donné, les quatre empires symbolisés dans le ch. II, sont regardés comme coexistants, comme contemporains. Au point de vue historique, les empires représentés par la statue sont successifs et doivent être considérés comme tels, et Daniel les représente ainsi dans son explication du songe. Mais, au verset 34, il fait allusion à une existence simultanée des quatre empires païens lorsque le cinquième commence. Il n'y a pas désaccord entre la nature du fait et la description de Daniel, car il est très vrai que le quatrième empire comprenait virtuellement les trois autres, lorsque la statue fut frappée. Le Voyant est fondé à considérer les quatre empires à un autre point de vue et comme formant un tout. Il ne s'agit plus de la domination politique des trois premiers empires. Ils avaient été absorbés dans le quatrième, mais ils se survivaient et ils avaient pénétré dans celui-ci par leurs religions : les empires qui devaient succéder sur la terre ne sont, au fond, que le même colosse, l'empire de Satan. Les métaux diffèrent, mais ils ne forment qu'une seule statue : le paganisme et surtout le Dieu-Etat. Le dernier de ces empires embrasse les trois autres et représente le tout. C'est pourquoi lorsque la statue fut frappée, les quatre empires furent renversés avec elle. Il fallait donc que le quatrième empire eût commencé lorsque la statue fut atteinte par la Pierre.

Le texte nous apprend donc que le renversement de la statue n'aura lieu qu'après que le quatrième empire aura concentré en lui-même les trois autres empires. C'est donc « dans les jours » du quatrième empire, que « l'empire du Dieu du ciel » devait commencer ; c'était sous le règne des Romains que le Messie devait faire son entrée dans le monde. Il fallait qu'avant l'avènement du Rédempteur, les quatre empires de Daniel eussent dominé sur la terre. L'époque où la petite Pierre, se détachant « sans mains » de la montagne, vint frapper le colosse aux pieds de fer et d'argile, est en même temps, l'époque de l'établissement du règne de Dieu ou de la formation du royaume des cieux sur la terre.

Un établissement plus complet de ce règne ou du pouvoir spirituel de Dieu au milieu des mortels nous est aussi révélé dans ce même texte, et il a trait au renversement final de la statue. D'après ce texte, en effet, Daniel a pu fort bien vouloir aussi faire allusion aux royaumes, représentés par les dix orteils de la statue et par les dix cornes de la quatrième bête. L'expres-

sion « dans les jours de ces rois » peut signifier : « dans les jours où s'établiront les royaumes issus du quatrième empire, le règne du Messie dominera et aura de l'influence dans le monde : la petite Pierre sera devenue « une grande montagne. » A proprement parler l'empire romain, idolâtre et ennemi de Jésus-Christ, ne fut entièrement renversé qu'avec la destruction de Rome : le culte païen ne disparut totalement de cette ville qu'après le sac, le pillage et les ravages qui suivirent l'invasion des barbares. Persuadés alors que leurs dieux étaient incapables de leur venir en aide, les païens se firènt tous chrétiens. Vers la même époque, dans d'autres parties de l'empire, en Egypte, par exemple, les abominables pratiques, que l'on découvrit dans les temples, amenèrent la conversion de tous ceux qui avaient opposé encore quelque résistance. De cette interprétation, il résulte toujours que l'inauguration et un grand développement de l'empire messianique devait avoir lieu sous l'empire représenté par les jambes et les pieds de fer et d'argile avec leurs dix orteils ou par la bête aux dix cornes. D'après les deux explications, la prophétie des empires est liée, par l'entremise de l'empire romain, à celle de l'Eglise messianique.

Dates de l'entrée du quatrième empire dans la statue et du commencement du règne messianique. — Le quatrième empire pénétra dans la statue à l'époque où les Romains détruisirent le royaume de Macédoine. Le dernier roi de ce pays, vaincu à Pydna, en 168 av. J.-C., finit par se livrer au général romain, dont il orna le triomphe à Rome, où il acheva ses jours dans les prisons et dans les horreurs de la faim. Bientôt après l'Achaïe ne forma qu'une province romaine composée de la Grèce, de l'Epire et de la Macédoine. Vers le même temps, les Romains détruisirent le royaume d'Asie fondé par Antigone, et battirent Antiochus le Grand, dont ils diminuèrent les Etats. A partir de ce moment, la domination des Grecs passa aux Romains. Ceux-ci eurent bientôt un pied en Egypte, et Antiochus Epiphane dut obéir aux ordres du peuple romain qui le chassa de ce pays. Deux cornes du bouc ou de la troisième bête étaient arrachées et les deux autres étaient fortement ébranlées. Le royaume grec de Syrie fut réduit en province romaine l'an 65 avant notre ère, et le royaume grec d'Egypte (la seconde cuisse d'airain) fut détruit l'an 30 avant la même époque, lorsque Auguste s'en empara, à la mort de Cléopatre. Déjà, dans l'année 63, Pompée s'étant emparé de Jérusalem et, étant entré dans le Saint des saints où, d'après la Loi, le grand-prêtre seul pouvait

pénétrer une fois l'an, avait emmené de nombreux prisonniers et traité fort durement « les alliés du peuple romain. » Depuis cette époque les Romains firent et défirent les souverains de la Palestine, jusqu'à ce qu'enfin l'an VI de l'ère chrétienne, le roi Archélaüs fut déposé par ordre d'Auguste et le pouvoir suprême, en Judée, dévolu à un procurateur romain, qui ne laissa au peuple juif qu'une ombre d'autonomie. Auguste était alors le maître du monde. L'Ethiopie lui avait demandé la paix; les Parthes épouvantés lui avaient envoyé les étendards pris sur Crassus avec tous les prisonniers romains; les Indes recherchaient son alliance. Ce fut alors que commença à poindre la rayonnante lumière qui sépara la grande espérance du royaume de Dieu des scories qui en ternissaient l'éclat.

Les derniers restes de l'empire d'Alexandre venaient à peine, en effet, d'être annexés à l'empire romain par la conquête de l'Egypte, et le quatrième empire se manifestait dans la personne d'Auguste, lorsqu'eut lieu une crise miraculeuse dans l'histoire juive et dans celle du monde : le grand avènement du Messie prophétisé dès les premiers temps de l'histoire de l'humanité. César Auguste régnait; il était regardé comme un dieu : il avait succédé aux rois-dieux de la Chaldée, de la Perse de la Grèce; on lui élevait des temples et on y instituait des prêtres chargés de lui rendre un culte. Cet empereur résumait en lui la statue. Il y avait trente-huit ans que ce dieu gouvernait le quatrième empire, lorsque, dans une humble bourgade de la Judée, à Bethléhem, le Verbe de Dieu se manifesta en chair. Le Roi de gloire venait de s'unir à notre nature. « L'Agneau de Dieu, ôtant les péchés du monde, et immolé avant la fondation des siècles, » naquit sous Auguste, entra dans les fonctions de son ministère public, fut mis à mort et ressuscita sous Tibère. C'est donc dans les jours des premiers Césars que commença à se former le royaume de Dieu, le royaume que Jean-Baptiste annonçait en disant : « Convertissez-vous, car le royaume des cieux est proche » (Math. III, 2).

Concentration de toutes les religions des quatre grands empires dans l'empire romain à l'époque du choc de la petite Pierre. — Dans le songe du roi de Babylone, la puissance païenne est présentée comme une succession d'empires opposés au règne de Dieu. Toutefois, le colosse est *un*, quoique les métaux qui le composent soient différents et indiquent une succession de souverainetés différentes de race et de langue. La statue est supposée rester entière sous les quatre empires et

crouler seulement avec le dernier. La raison en est que, sous ses diverses formes, la statue est celle de l'idolâtrie. Sous les quatre empires le caractère démonolâtrique de la statue persiste : c'est le diable qui était adoré sous les masques des rois divinisés des quatre empires. Ces rois, en effet, n'étaient pas seulement idolâtres, mais ils se faisaient adorer eux-mêmes, et c'est sans doute pour ce motif qu'ils sont présentés à Nabuchodonosor sous la forme d'une statue, d'une idole. Nous ne devons pas oublier, d'ailleurs, que la chute politique des trois premiers empires n'entraîna pas la chute religieuse des croyances païennes qui leur étaient propres. Rome avait absorbé tout ce que chaque peuple avait de vicieux, d'absurde, d'immoral. Les doctrines polythéistes (fétichistes, astrologiques, etc.) et les supertitions qui se rattachent aux religions de la Chaldée ; les systèmes religieux des Perses et leurs dérivés (zoroastrisme, mithriacisme, gnosicisme, manichéisme) ; l'hellénisme avec ses théogonies d'Hésiode, d'Homère, d'Ovide ; les orgies de Bacchus, les obscénités des Lupercales, les saturnales de l'Orient, avaient fortement saisi le peuple-roi. On sait que les mystères nocturnes des Grecs, des Egyptiens, des Perses et des Chaldéens étaient devenus une des plus hideuses et des plus immorales plaies de Rome. Le Sénat avait permis l'adjonction des rites étrangers à la religion romaine, afin de mieux s'incorporer les peuples vaincus. L'explosion du paganisme ne fit que se développer sous le règne d'Auguste et de ses successeurs ; il n'y eut plus de frein. Au point de vue religieux, l'empire romain païen peut donc passer pour n'avoir été que les empires chaldéen, médo-perse et grec, dans leur développement et dans leur plénitude. En engloutissant les monarchies de l'Orient, la République romaine expirante, qui enlevait aux peuples leur indépendance politique, glorifiait, comme ses protecteurs propres, les dieux qui les avaient livrés à sa puissance. La cité reine et déesse avait même concentré tous les cultes dans un seul temple : le Panthéon, dont le frontispice offrait un grand bas-relief en bronze doré où l'on voyait Auguste, symbolisé sous les traits de Jupiter, armé de la foudre, et les Titans écrasés, qui représentaient les ennemis qu'il avait vaincus. Pour comble de malheur, les sophistes de la Grèce et les charlatans de tous les pays avaient corrompu les esprits, faussé les jugements et activé l'anarchie morale.

Ainsi, il est très vrai que lorsque la Pierre vint frapper les pieds de la statue, l'empire romain était le résumé des trois au-

tres empires : il s'était incorporé toutes les erreurs du monde. De sorte que Daniel, qui, d'un côté, fait disparaître les quatre empires l'un après l'autre, a très bien pu, au verset 35 et à un autre point de vue, les faire disparaître tous en même temps. Il veut nous apprendre ainsi que la puissance païenne devait s'écrouler sous le choc de la petite Pierre et faire place au royaume céleste du Messie. Bientôt, en effet, au contact du doigt divin, tout cet échafaudage d'infamies s'écroula. Les mystères et les prestiges chaldéens, perses, égyptiens et grecs tombèrent en discrédit, les oracles devinrent muets, les dieux et les déesses, les satyres et les nymphes furent renversés : la petite Pierre avait sapé à petit bruit, dans les catacombes, toutes les croyances païennes soutenues par la puissance gigantesque qui s'écroula avec elles. D'un autre côté, malgré les Edits et en dépit des persécutions, l'esprit nouveau avait germé sous terre et du sein de la corruption, du milieu des ruines du vieux monde s'éleva un monde nouveau : toute une source de progrès jaillit du sol dès que l'Evangile l'eût fécondé.

La petite Pierre qui se détache sans mains et qui devient une montagne est le symbole du Messie et de son Eglise ou du cinquième empire. — La statue que contemple Nabuchodonosor est renversée par une Pierre qui, d'elle-même et sans moyens humains, se détache de la montagne et frappe les pieds de fer et d'argile de cette idole. Cette Pierre est le symbole du Messie, qui s'est désigné lui-même comme la Pierre que « les architectes avaient rejetée et qui était devenue la tête de l'angle » (Luc, XX, 17, 18 ; cfr. Ps, CXVII, 22 ; Is. XXVIII, 16), Saint Pierre fait allusion à cette « Pierre vivante » (I Pierre, II, 7, 8), et saint Paul la mentionne, lorsqu'il déclare que Jésus-Christ est le fondement même de l'Eglise (Ephés. II, 20). A un autre point de vue, le Messie devait être la pierre d'achoppement sur laquelle la maison d'Israël serait détruite (Is. VIII, 14 ; Math. XXI, 42-44 ; Act. IV, 11). La petite Pierre est le Christ. C'est ainsi que l'entendent saint Irenée (*Adv. Heræs.*, lib. V, c. XXVI, 1), Théodoret (*Comment. sur les vis. de Dan.*, lib. II, c. II), saint Hippolyte, saint Jérôme, etc., et la foule innombrable des commentateurs (Vatable, Pererius, Maldonat, A. Lapide, etc.). Daniel a mis ainsi en évidence la pierre angulaire sur laquelle repose l'immense édifice de la religion chrétienne.

La montagne d'où se détache cette Pierre est la montagne de Sion et nous pouvons rapporter à cet événement la parole du psaume II, 6 : « J'ai été établi roi sur Sion, sa sainte montagne

(ou la montagne de son sanctuaire). » C'est de cette montagne que le royaume de Jésus-Christ s'est répandu sur toute la terre. Cette montagne figure, d'ailleurs, la nation juive dans laquelle le Sauveur a pris naissance sans le secours d'aucun homme. Saint Jérôme (*in loc.*) et saint Augustin (*in Joan.* IX) disent, en effet, que la montagne désigne la Sainte Vierge ou la nation juive. En un sens, les Juifs ont pu dire que cette montagne désigne Abraham, dont le Messie doit tirer son origine. Saint Ambroise (Sermo, LXX) rattache ce passage à la génération divine. Mais il s'agit plutôt de la sainte montagne ou de la nation juive de laquelle sortit le Messie qui, ayant groupé des apôtres et des disciples, répandit la Bonne Nouvelle dans tout l'univers.

La Pierre de la vision du songe de Nabuchodonosor se détache sans mains. Quelques saints Pères entendent ce passage de l'incarnation du Christ qui naquit de la Sainte Vierge sans concours d'homme. Mais on doit l'entendre surtout de son ministère et de son action qui ne furent pas appuyés par la force ; et de son royaume qui ne fut pas fondé par une armée, par un pouvoir politique, mais sans secours humains, et malgré la résistance des causes secondes qui n'ont jamais cessé de le combattre. Ce royaume a été établi « par le Dieu du ciel. » De là la formule qui le caractérise : « Royaume du ciel, » qui signifie : « Royaume du Messie ou du Christ. » L'Eglise a, en effet, vaincu le monde, « non par armée ou par force, mais par l'esprit de Dieu » (Zach., IV, 6). Jésus-Christ ne traînait pas des armées après lui. Il n'appela pas à son aide les pouvoirs de la terre. C'est par une vertu sortie de lui qu'il a ébranlé le monde, renversé la colosse idolâtrique et la fausse sagesse des prétendus sages. Les chrétiens n'avaient, eux non plus, ni les richesses, ni les dignités, ni l'appui des pouvoirs, ni la popularité. Ils subirent les persécutions dont Néron donna le signal et les tourments qui se renouvelèrent de règne en règne : ils triomphèrent par les supplices et les martyres, fécondant de leur sang la foi qui porte aux hommes le renouvellement moral. Après avoir été massacrés, décimés, pendant trois siècles, les chrétiens parvinrent néanmoins à se multiplier ; et ils conquirent à leur tour le monde.

La petite Pierre s'adjoignit, en effet, des molécules humaines et « devint une Montagne : » le Messie groupa autour de lui et s'agrégea le peuple messianique. La montagne ainsi constituée est l'Eglise de Dieu qui comprend son chef et ses membres. Cette Eglise fait, elle-même, en ces termes, allusion à cette

Montagne dans l'oraison de la fête de sainte Catherine : « *Præsta, quæsumus; ut ejus meritis et intercessione, ad Montem, qui Christus est, pervenire valeamus.* » Sorti de Jérusalem, son berceau, le christianisme s'achemina promptement vers la Babylonie (Antioche), vers l'Asie Mineure, vers la Grèce, vers Rome. Toutes ces contrées virent dans leur sein les propagateurs des principes chrétiens. Bientôt les chrétiens furent partout, dans les légions, au forum, dans les palais, dans les taudis où dormaient les esclaves, au Sénat de Rome et dans les plus humbles municipes. Avant la fin du demi siècle où ont vécu ceux qui avaient vu le Christ, la petite Pierre était devenue une Montagne sur laquelle se portaient les regards de tous les peuples.

Le cinquième empire n'est ni l'empire romain ni le peuple juif. — Ayant fait des royaumes des Séleucides et des Ptolémées le quatrième grand empire des ch. II et VII, Grotius et Houbigant ont prétendu que la Pierre qui renversa la statue est l'armée du peuple qui n'obéissait à aucun roi et qui avait pris naissance au mont Palatin. C'est ainsi que s'exprime Houbigant au sujet de l'empire romain : « Quod ortum est in diebus regum illorum, sive adhuc stantibus regnis Ægypti et Syriæ, quodque de monte abscissum est, nempe Palatino, implevitque deinde orbem terrarum » (*Bibl. Hébr.*, t. IV, p. 549). Ces critiques cherchent à se faire pardonner cette interprétation bizarre, en ajoutant que l'empire romain est un type de l'Evangile qui, originaire du ciel et avec de faibles commencements, s'accrut immensément. D. Calmet a cru que l'empire romain était désigné, sous certains rapports, dans les textes relatifs à la petite Pierre, mais que toutefois le sens littéral convient pleinement au Christ seul. Mais il est évident que ces opinions relatives à la petite Pierre ne peuvent se soutenir. Elle se détache « sans mains, » c'est-à-dire par une vertu particulière de Dieu, comme Daniel l'interprète au verset 44 : « Le Dieu du ciel suscitera un royaume qui ne sera jamais détruit. » Les caractères attribués au cinquième empire ne conviennent pas à l'empire romain. Cet empire n'a pas été « coupé sans mains : » il est impossible de ne pas voir la main des hommes, la valeur, le courage, l'ambition, la violence et toutes les passsions de l'homme dans la formation de l'empire romain. Le cinquième empire dont parle Daniel est suscité de Dieu et il ne sera jamais ni détruit ni dissipé. Il y a là deux traits qui ne distinguent pas plus l'empire romain que les trois empires qui l'ont précédé. L'histoire nous montre son origine, due à des causes tout humaines et à

des passions brutales, ses progrès par les armes, sa décadence et sa ruine. Daniel dit aussi que « ce royaume ne passera pas à un autre peuple. » Or, nous savons très bien que l'empire romain est devenu la proie des barbares qui l'ont démembré, dissipé, ruiné : cet empire a, en un mot, passé aux barbares. Il a détruit les autres empires, et, comme empire romain, il a été détruit à son tour. Le système de Grotius et de ceux qui se sont trop laissé influencer par la critique négative de son temps, est donc insoutenable. C'est sans raison qu'ils se sont éloignés de l'opinion commune en ce qui concerne les cinq empires. Houbigant suppose, du reste, à tort, que la Pierre ne peut pas indiquer le Messie, parce que l'empire du Messie est le royaume du ciel, et que son règne n'est pas de ce monde. Mais qnoique Jésus-Christ règne au ciel, et que ce règne doive se manifester aux hommes glorieusement après le jugement dernier, il n'en est pas moins vrai qu'il a fondé un royaume sur la terre, et que, ayant détruit la statue polythéiste, il règne dans son Eglise, par son Evangile, et, par l'effusion des dons de sa grâce, sur les fidèles.

Il est, d'ailleurs, évident que la petite Pierre du ch. II est un symbole qui correspond au Fils d'homme du ch. VII ; et il n'est, dès lors, pas possible de supposer que le règne du Messie et de son peuple ne soit pas désigné comme formant le cinquième empire (Voy. p. 559). Nous connaissons de plus, aujourd'hui, la petite Pierre qui, roulant de la montagne de Sion, a miné et renversé le colosse des quatre empires, concentrés dans l'empire romain et triomphé de l'idolâtrie païenne : nous avons pu constater ainsi que la vertu secrète de l'Evangile a détruit le vieil ordre de choses établi par l'orgueil. Le cinquième empire est donc celui de Jésus-Christ et de ses disciples. Ce règne ne sera pas limité par le temps : il est indestructible et éternel.

On a pu se convaincre aussi que la petite Pierre ne saurait être regardée comme un symbole du peuple juif au temps des Machabées. Le pseudo-Daniel des rationalistes aurait bien compris que ce peuple ne pouvait pas être, à cette époque, le peuple messianique, puisque le troisième empire n'avait pas été encore remplacé par le quatrième. Les lecteurs du livre de Daniel le savaient également. Aussi, ne vit-on surgir, dans ce temps-là, aucun Prophète, aucun Messie. En réalité, il n'y en eut pas, sous les Asmonéens, la fondation d'un royaume qui devait durer toujours. Rien de ce qui est dit, dans le livre de Daniel, au sujet du cinquième empire, ne convient au règne de ces princes : ils n'ont

pas étendu leur domination sur toute la terre et leur règne n'a eu qu'une courte durée. C'est aussi contrairement à la verité que l'on a essayé d'appliquer le symbole de la petite Pierre et du Fils de l'Homme au peuple juif des temps postérieurs à la période des Machabées. Saint Jérôme remarque, en effet, que les Juifs et l'impie Porphyre ont malicieusement (*male*) appliqué le règne de la petite Pierre au peuple israélite, qu'ils disent devoir être toujours fort, anéantir tous les royaumes et durer éternellement. Mais ce peuple n'aurait pu devenir un peuple messianique sans un Messie (voy. p. 605). Aussi, ne pouvons-nous pas nous empêcher de croire que le rabbin Cahen a voulu, sans doute, abuser de la crédulité de ses correligionnaires lorsqu'il a dit, à ce propos : « Sur quoi Rosenmüller observe qu'il n'y a pas tant à se récrier contre cela, puisque le Messie chrétien est né parmi les Juifs. » Mais il n'y a aucun profit pour les Juifs à équivoquer sur un point aussi important. Rosenmüller a eu le tort de vouloir trouver un peuple messianique au temps de l'empire grec, et c'est pourquoi, cherchant un peuple messianique qu'il aurait voulu souder au règne d'Antiochus Epiphane, il s'est raccroché à la branche pourrie que lui offrait Porphyre. Négligeant de discuter le sentiment de cet ennemi du christianisme et de quelques Juifs sur cette opinion, le professeur de Leipzig s'est contenté d'opposer et de substituer au jugement, porté par saint Jérôme sur cette opinion, une autre thèse qu'il formule en ces termes : « Quatenus Messias ex hebraica gente oriundus, et ejus regni initia in Hebraico populo futura sperabantur, Judæorum illa et Porphyrii sententia minime repudianda, sed probanda potius erit. » Evidemment, il faut approuver ceux qui soutiennent que la petite Pierre symbolise le Messie qui devait naître de la nation juive et fonder son empire dans son sein. Mais c'est jouer sur les mots que de prétendre que les Juifs restés Juifs et qui n'ont pas voulu entrer dans l'empire, que la petite Pierre a substitué au quatrième grand empire de la prophétie, composent l'empire messianique, qui devait broyer l'or, l'argent, l'airain, le fer et l'argile de la statue prophétique. On peut dire, il est vrai, que cet empire est sorti de l'ancien peuple de Dieu qui avait encore, à cette époque, la véritable foi, la religion préparatoire au règne du Messie. Mais les Juifs qui, par leur aveuglement volontaire et par leur faute, n'ont pas reconnu l'Oint du Seigneur, le Rédempteur annoncé déjà dans le protévangile, sont très différents des Juifs pieux de la période antémessianique : ils ont perdu les privilèges qui en avaient fait

le peuple élu. Les Juifs, groupés à la suite de ceux qui ont persécuté et crucifié le Messie, ont beau être de la race d'où sont sortis Jésus-Christ et ses apôtres, ils ne sont plus le peuple messianique. Ce peuple se compose de ceux d'Israël qui ont voulu suivre le Messie, et aussi de ceux des Gentils qui sont entrés dans son royaume. D'autres écrivains sacrés avaient, d'ailleurs, annoncé que le règne de ce Fils de David serait universel, et l'admission des Gentils dans les rangs du peuple messianique avait été l'objet des prédictions des Prophètes. Conformément à ces promesses du Seigneur, et contrairement aux vœux des Juifs charnels qui voulaient un Messie pour les seuls Juifs, le Vrai Messie a substitué, à la théorie d'un royaume exclusivement juif, la réalité d'un royaume universel, fondé sur les principes chrétiens de la charité universelle et de la vocation de tous les peuples au bienfait de la foi.

APPENDICE AU CHAPITRE V, 25

Essai récent d'une transformation fantaisiste, fort inutile, du texte de l'inscription en un dicton populaire.

Désireux de poursuivre l'exégèse des derniers versets du chapitre V, nous avons cru devoir liquider à part, sous forme d'appendice, un incident qui s'est produit depuis peu au sujet du verset 25. Dans l'assemblée générale annuelle tenue par la Société asiatique, en 1886, Clermont-Ganneau a lu une communication dans laquelle il propose une nouvelle explication des mots *Mané*, *Thécel*, *Pharès*. Le savant orientaliste commence par supposer que ce passage de l'Ancien-Testament est encore « énigmatique » et, « sans avoir la prétention d'apporter de ce problème philologique une solution définitive, » il « a voulu, dit-il, essayer de le poser dans des termes nouveaux, en y introduisant un élément dont on n'a pas tenu compte jusqu'à ce jour et qui me paraît y jouer un rôle essentiel » (*Journal asiat.*, 1886, p. 46). Il constate d'abord que l'on « retrouve sur la série des poids de Ninive, gravés dans une écriture aramaïsante et dans une langue voisine de l'hébreu, les trois noms de poids : *mānéh*, « la mine ; » *chéquél*, « le sicle ; » *pharas*, « la demi-mine » (*Ibid.*, p. 45). Puis, il ajoute : « Par une coïncidence vraiment singulière, ces trois noms ré-

pondaient d'une façon remarquable aux mots araméens du texte de Daniel, *menē, theqēl, pherēs* » (*Ibid.*). De là, le savant orientaliste a cru pouvoir conclure que « ces noms de poids désignant la *mine*, le *sicle* et le *pharas* ou *demi-mine* pouvaient jouer un rôle dans le texte de Daniel » (p. 46). Voici comment il l'entend : « Les trois mots de Daniel peuvent correspondre terme à terme à nos trois noms de poids » (p. 47). Nous n'avons, en effet, aucune peine à admettre un rapprochement entre les racines du texte et « les noms sémitiques de la *mine*, du *sicle* et du *pharaš* (*pheras*) ou *demi-mine*. » Nous en sommes d'autant moins étonné que les racines du texte, exprimant les idées de « compter, peser, diviser, » on a dû tout naturellement être amené à s'en servir pour en former des noms de poids et, par suite, de monnaies.

Ayant donc constaté ce fait, Clermont-Ganneau passe à d'autres considérations. Il remarque que « l'original nous montre, au verset 25, non pas seulement les trois mots en question, mais une phrase de cinq mots où ils jouent un rôle qui reste à découvrir » (p. 48). Introduisant donc dans cette phrase les trois noms de poids, il obtient cette phrase : « mine, mine, sicle et demi-mines. » Puis, remarquant que « *pharsin* est le pluriel régulier de *pheras*, » il conclut que « cela implique déjà entre le premier mot et le dernier mot de la phrase, qui se font en quelque sorte contre-poids, entre la mine et la demi-mine, une opposition significative qui doit être pour nous un premier point lumineux dans ces ténèbres où nous avançons à tâtons » (p. 43). Il reconnaît qu'il « ne tient pas encore la clef du logogriphe ; » mais il se félicite de donner ainsi une traduction qui a sur la traduction reçue « l'avantage de nous montrer des éléments appartenant au moins à un même ordre d'idées nettement caractérisé. » Mais il n'obtient ce résultat qu'en supprimant un autre ordre d'idées bien plus important et plus significatif que celui qu'il propose. Ce n'est pas inutilement, en effet, que le texte exprime les idées de compter, de peser et de briser. Négligeant ce point de vue, Clermont-Ganneau cherche à combiner ces éléments pour en former « une phrase suivie. » « En cela, dit-il, consiste le véritable problème à résoudre. » Or, la solution, telle qu'il l'entend, n'est pas bien difficile. Le docte hébraïsant introduit la conjonction *et* entre « une mine, une mine, » parce qu' « il est peu probable, *à priori*, que cette succession de mots constitue ici un si simple énoncé de poids » (p. 49). Il reconnaît cependant que, « en araméen, plusieurs substantifs peuvent

se suivre dans une énumération sans l'interposition de la conjonction *et.* » Voilà donc déjà le texte modifié sans raison. Ensuite, il pense que *mānа, mānа* n'est pas une simple répétition *mine, mine*, et qu'elle exprime ici « une idée de diversité, » que l'on pourrait traduire ainsi : « chaque mine, mine par mine, mine à mine, par chaque mine, pour chaque mine » ou même « différentes mines » (p. 51). Mais il préfère « une autre manière possible et bien conforme au génie sémitique de construire ces deux mots consécutifs *mānа, mānа* ; c'est de regarder le premier comme le sujet et le second comme l'attribut d'une petite phrase où le verbe être se trouve sous-entendu : *mine* (est) *mine*, c'est-à-dire *une mine* (est) *une mine.* »

Passant ensuite au mot *pharsin*, le savant critique y reconnaît « la forme matérielle du pluriel, » mais il ne lui en coûte pas de grands efforts pour en faire un duel. Il est vrai que le duel ne se distingue du pluriel que « par une très légère variation vocalique, saisissable seulement dans la ponctuation massorétique ; » et le docte philologue se demande « si, au lieu de lire *pharsin*, « demi-mines, » il ne faudrait pas lire pharsaïn, « deux demi-mines. » Ce duel ne nous déplairait pas et, suivant la traduction que nous avons donnée, il signifierait « deux Briseurs, » qui apparaîtront plus loin sous les noms de Mède et de Perse. Clermont-Ganneau admet d'ailleurs que « l'araméen semble avoir laissé tomber en désuétude l'usage du duel, » mais il n'a pas de peine à en découvrir des traces, et il se trouve « suffisamment couvert » par le pluriel du ch. VII, 25 (deux *ḥiddanin*) qui fait fonction de duel, « pour attribuer à פרסין la valeur de *pharsaïn* et pour le traduire par *deux pheras* ou *deux demi-mines* » (p. 53).

Puis, il remarque que « ce mot *pharsin* ou *pharsaïn* est précédé d'un ו représentant, à ce que tout le monde admet, la conjonction *et.* » D'où il suit que « la phrase à élucider pourrait donc, à la rigueur, se terminer par ces mots : *un sicle et deux pheras.* » On arrive ainsi à une conclusion que Clermont-Ganneau trouve lui-même ridicule. « L'on n'aperçoit guère, dit-il, par quelle association d'idées *un sicle* (le mot est au singulier), qui est une très petite fraction de la mine (le soixantième ou le centième, selon les systèmes), se trouverait, dans cette phrase si courte, mis en rapport avec 2 *pherās*, le *pherās* étant la 1/2 mine. En supposant même qu'il s'agisse d'une simple énumération de certains poids — ce qui est peu probable — l'on s'attendrait à trouver ces poids énumérés dans un ordre régulièrement croissant ou décroissant

et à voir le poids le plus faible, le *sicle*, nommé après le *pherās* » (p. 54). Pour « sortir de cette difficulté qui semble inextricable, » l'habile critique déplace le ו et il le met « à la fin du mot *theqal* : » il est ainsi « débarrassé de cette conjonction *et*. » De sorte que « le ו étant rapporté au mot תקל, l'économie de la phrase se trouverait changée du tout au tout » (p. 56). D'un autre côté, « en araméen, le ו de תקלו ne saurait être que le produit d'une flexion verbale. » On obtient de la sorte deux formes possibles (« ils ont pesé » ou « pesez »). On arrive ainsi aux combinaisons suivantes : *mine par mine, ils ont pesé les* (deux) *pherās* ; — : *pour chaque mine, ils ont pesé 2 pherās* ; » ou bien encore : *Mine par mine pesez les pherās*, etc. » Renonçant à multiplier ces combinaisons, Clermont-Ganneau se contente pour l'instant de cette conclusion : les deux termes extrêmes et essentiels de la phrase de Daniel sont deux noms de poids, dont l'un est le double de l'autre, mis en relation par un troisième terme moyen qui est, ou un troisième nom du poids (celui du *sicle*), ou le verbe « peser » d'où est tiré le nom du *sicle* » (p. 60). Puis l'imagination du critique intervenant, nous arrivons à ce passage : « A travers les doutes qui peuvent encore obscurcir le sens précis de la phrase ainsi comprise, l'on en saisit fort bien le mouvement et l'on y sent les allures d'une sorte de sentence proverbiale, de dicton populaire, roulant, en somme, sur le rapport de la mine à la demi-mine et rentrant peut-être dans cet ordre d'idées auquel se rattachent nos locutions modernes, telles que : *Deux et deux font quatre* ; *les deux font la paire* » (p. 60, 61). Arrivé à cette conclusion, le docte philologue cherche à l'appuyer par un argument d'un autre ordre. « Il est à remarquer, dit-il, que ces deux mots de *mānē* et de *pheras*, « mine et demi-mine, » opposés, comme ici, l'un à l'autre, sont justement employés par les auteurs talmudiques d'une façon métaphorique et proverbiale, bien faite pour confirmer cette impression, tout en venant à l'appui de la valeur parémiologique que je propose de leur prêter dans le livre de Daniel. Pour les rabbins, un fils qui vaut moins que son père est un *pherās*, fils d'un *mānē*, un fils qui vaut plus que son père est un *mānē*, fils d'un *pherās*... Il ne serait pas impossible que, dans l'intention de l'auteur biblique empruntant cet aphorisme à la sagesse des nations, il n'y ait eu quelque allusion de ce genre » (p. 61). Sans doute, ce « ne serait pas impossible. » Nous admettons même volontiers que Daniel reprochant à Balthasar de n'avoir pas profité des leçons que lui offrait le châtiment de son père et de

« n'avoir pas humilié son cœur, » adresse au fils une « apostrophe qui souligne bien le désir qu'a l'auteur d'établir un parallèle entre le père et le fils » (p. 62). Mais nous ne voyons rien là qui se rattache au prétendu dicton populaire : « Mine par mine ils ont pesé les *pherās.* » La transformation du texte proposée par Clermont-Ganneau est d'abord fort hypothétique et ensuite elle n'aboutit à aucun résultat qui intéresse la lecture de l'inscription. Cette hypothèse, en effet, enlève la base sur laquelle s'appuie le prophète pour donner son interprétation. Le savant orientaliste a, du reste, cru devoir prévenir une objection qui s'offre naturellement à l'esprit, mais qui n'est pas la plus sérieuse. « L'on trouvera peut-être assez singulier, dit-il, que cette phrase, écrite par une main céleste sur le mur de la salle du festin de Balthasar, que cet arrêt du destin réglant le sort du dernier roi (? ?) de Chaldée, se réduise en fin de compte à un simple dicton, et à un dicton d'une tournure aussi banale, aussi prosaïque, qui pourrait avoir été tout aussi bien griffonnée sur un mur quelconque par la main du premier mécontent venu et appartenir à cette littérature pariétale, fort peu relevée, qui est de tous les temps et de tous les peuples. A cette objection il serait facile de répondre en invoquant l'analogie de certains oracles de l'antiquité païenne qui se distinguent par leur bizarrerie ou leur platitude voulue. Et d'ailleurs, dans le cas de Daniel, n'est-ce pas justement ce contraste, cette disproportion entre la petitesse du moyen et la grandeur du but, qui était le plus propre à frapper vivement les imaginations ? Quel est, en effet, au fond, l'esprit de ce récit où l'auteur se propose de montrer la chute de l'empire de Chaldée ? Balthasar jette un défi au Dieu d'Israël qui répond par un prodige menaçant. Une main envoyée d'en haut écrit sur le mur une phrase que tous les mages les plus habiles de la Chaldée ne peuvent, avec toute leur science, ni lire, ni expliquer. Cette phrase est donc quelque chose de bien impénétrable, de bien abstrait? Pas le moins du monde ! C'est tout bonnement, comme l'établit victorieusement le prophète israélite, un adage des plus vulgaires, un proverbe connu de tous... Quoi de mieux fait pour prouver le néant de cette prétendue science des mages, pour donner la mesure de cette sagesse si vantée qui est tenue en échec par une aussi mince difficulté » (p. 63-64). Mais Daniel ne se propose pas spécialement de faire éclater l'impuissance et l'ignorance des Sages babyloniens : elle est d'ailleurs démontrée tout aussi bien par l'inscription vocalisée d'après le sens que Daniel donne, dans les versets suivants,

à chacun des mots qu'elle contient. Le résultat obtenu par Clermont-Ganneau repose d'ailleurs sur une base bien fragile, et il n'est pas difficile de montrer que tout cet édifice s'écroule au moindre souffle d'un vent contraire. Supposons, en effet, que, au bas d'une facture relative à une livraison de quelques boisseaux de légumes ou de fruits, j'ai écrit ces mots : « Pesé et soldé. » Un critique pourra très bien, s'il le veut, remanier ce texte — pas aussi facilement, il est vrai, en français qu'en araméen ou en hébreu — et rien ne l'empêchera de prétendre que *pesé* a trait à un *pesant* (d'or) et que *soldé* est mis là pour *sol* ou *sou* (du lat. *solidus*), et que la phrase précitée signifie que j'ai payé « un pesant (d'or) et un sou. » La transformation des mots de l'inscription en substantifs désignant des noms de poids est tout aussi fantaisiste.

D'un autre côté, on n'aurait pu en tirer aucun parti pour l'explication de l'inscription. La phrase aurait été encore plus énigmatique Après l'avoir lue, il aurait fallu l'interpréter ; mais, dans ce cas, les spectateurs n'auraient pas pu voir que l'explication concordait avec les mots écrits sur le crépi du mur. Avec le dicton « mine par mine ils ont pesé les *pherās*. » Daniel n'aurait pas pu faire un rapprochement qu'on put contrôler entre l'inscription mystérieuse et le sens caché et divin qu'elle contenait. En reprenant un par un les mots qui la composent, il n'aurait pu, que par des procédés non motivés et par des transformations arbitraires, en faire jaillir l'interprétation qui produisit un effet inattendu, mais correct, et qu'il était facile de justifier : « Compté... Dieu a compté, etc. »

Le texte de l'inscription est très intelligible (compté, pesé, et briseurs ou brisants), surtout après les explications que Daniel y a rattachées. L'inscription, telle qu'elle est vocalisée par Daniel, est le thème des remontrances et des prédictions du prophète. Il est inutile de s'égarer dans des hypothèses ou dans des transformations hasardées.

Nous trouvons aussi une exagération dans le trop grand rôle que le savant linguiste donne au mot *farsîn*. Ce mot offre, il est vrai, une allusion aux Perses, mais l'imagination ne doit pas la grossir de façon à faire oublier tout le contenu de l'inscription. C'est cependant le résultat que Clermont-Ganneau se vante d'avoir obtenu. « Il n'est pas, dit-il, téméraire de supposer que c'est ce mot de la fin qui a déterminé, entre tant d'autres, le choix de ce dicton comme thème fondamental de la prophétie relative à l'avènement des Perses et à la ruine de l'empire de

Babylone. Tout le chapitre de Daniel peut être considéré comme la mise en scène brillante de ce thème auquel il sert de cadre et qui demeure, en dernière analyse, le principal élément générateur de tout le morceau. » Cette manière de voir n'est justifiée en aucune façon. Qu'il nous suffise de rappeler que le tableau de Daniel se complique d'une difficulté que l'on ne fait pas disparaître en la passant sous silence : il y a un Mède !

Il y a encore des conséquences que Clermont-Ganneau voit poindre dans sa découverte et qui sont encore plus fantaisistes. Après avoir fait subir au texte toutes les évolutions que nous avons enregistrées, ce savant nous offre, dans une note, un nouvel avatar de son dicton populaire. « Les exégètes, dit-il, qui ont cru reconnaître dans le festin de Balthasar certaines allusions personnelles aux faits et gestes d'Antiochus IV Epiphane, par exemple aux festins somptueux et dissolus donnés par Antiochus à Daphné (Hitzig, *Das Buch Daniel*, p. 78), admettront sans peine, je crois, l'adaptation de quelque brocard populaire courant sur le compte de cet ennemi acharné des juifs, qui avait pillé le trésor du temple et qui, lui aussi réfugié à *Babylone*, après l'échec essuyé à Elymaïs, avait été châtié par les *Perses*, considérés comme instruments de la vengeance divine (Fl. Josèphe, *Antiq. jud.*, XII, 9, 1 ; Macch., 1, 3, 31 ; 6). Comparez מנא, Μάνη, et le sobriquet Ἐπιμανής, *fou, furieux*, dans lequel on avait changé le surnom officiel d'Antiochus, Ἐπιφανής, *l'illustre*. Dans ce cas, la phrase prise comme texte du récit de Daniel ne serait plus, à proprement dire, une sentence proverbiale, mais une sorte d'épigramme à deux pointes empruntée à l'actualité du moment : « la *mine* (Antiochus) a compté (et) les *pherâs* (Perses) ont pesé (c'est-à-dire « payé »). L'on sait que l'expédition à la suite de laquelle Antiochus devait succomber, avait pour objet le recouvrement des impôts arriérés dus par les *Perses* (p. 62, 63).

Voilà un brocard populaire dont l'existence ne saurait bien certainement être présenté que comme purement imaginaire, et nous n'aurons pas à peiner beaucoup pour montrer que les conséquences qu'on en veut déduire sont bien tirées par les cheveux. On compare *mané* à *Epimane*. Mais on peut voir tout aussi bien que *mane* se trouve aussi dans bimane et dans mélomane. Verra-t-on dans le texte de Daniel une allusion à tous les bimanes ou mélomanes du monde. On peut accrocher à tout ce qu'on voudra le nom d'Antiochus Epiphane ou Epimane, même au nom de Clermont-Ganneau. On peut, en effet, très bien ramener le

second composant du mot Clermont, *mont* à l'hébreu *menaṭ* מְנָת (part, portion) ou au pluriel *manoṭ* (de *manah*, qui a le même sens). *Manoṭ* se prononce facilement *monoṭ* et par contraction *mont*. Il est, d'ailleurs, évident que « cler » est mis ici pour « clair » et que le nom d'Epiphane signifie « clair, lumineux, illustre. » D'autre part, le nom de Ganneau s'identifie, on ne peut mieux, avec l'hébreu *Qanno'* (jaloux). D'où il suit que Schapira, le faussaire dont Clermont-Ganneau a si bien dévoilé les supercheries, aurait pu dire que son ennemi ('Αντίοχος, qui tient contre; qui voiture contre), dont le nom offre des traces tout à la fois des noms d'Epiphane et d'Epimane, est le tyran visé par Daniel.

Notons cependant, en terminant, que Renan a ponctué ces fantaisies de ses marques d'approbation les plus vives. Nous lisons, en effet, dans un compte-rendu de la séance : « M. Ernest Renan a vivement félicité M. Clermont-Ganneau pour « le consciencieux et ingénieux travail dans lequel il a essayé d'éclaircir du jour de la science pure l'ingénieuse prophétie de Daniel. » Il nous sera permis de trouver que Renan a l'enthousiasme facile. A ce compte, dans notre analyse du nom de « Clermont-Ganneau, » nous avons fait « de la science pure. » Il n'en est pas moins vrai que le résultat que nous avons obtenu ne dépasse pas la portée d'un amusement philologique. L'hypothèse de Clermont-Ganneau n'est pas plus sérieuse.

TABLE DES MATIÈRES

TRADUCTION ET COMMENTAIRE


Digitized by Google

ERRATA

Page **5**, lig. **19**, *lisez* **607**; p. **48**, l. **15**, ajoutez un point après *Einleit.*; lig. **30**, *lisez* antisadducéenne; p. **49**, l. **1**, au lieu de VI, *lis.* VII; p. **51**, l. **8**, *lis.* paronomases; p. **62**, l. **35**. *lis. ḥaccah*; l. **40**, *lis. 'Iššah*; p. **82**, l. **11**, *lis.* capables; p. **100** et **102**, aux versets 55 et 59, nous avons traduit γὰρ par « car »; mais il nous semble que le grec a mal traduit le mot hébreu qui devait signifier « c'est pourquoi » (peut-être *qol qebēl di*); p. **151**, l. **40**, *lis. Paral.*; p. **177**, l. **23**, *lis.* frère; (II, Rois, VIII, **2**): —; lig. **31**, *lis. blosse*; p. **203**, l. **22**, au lieu de noms, lisez mœurs; p. **212**, l. **42**, *lis. directly*; p. **217**, l. **15**, *lis.* il est parlé; p. **224**, l. **15**, au lieu de *part*, *lisez past*; p. **244**, l. **19**, au lieu de cieux, *lisez* dieux; p. 275, l. **25**, lis. voy. *Introd.*, p. **84**; p. **281**, l. **8**, *lis. roqita'*; p. **287**, l. **32**, *lis.* traductions; p. **308**, l. **31**, effacez à; p. **319**, l. **24**, *lis.* du foin; p. **353**, l. **39**, *lis.* disciples du; p. **382**, l. **3**, et **25**, *lis. 'Elahin*; p. **387**, l. 15, *lis. qadoš*; p. **389**, l. **17**, *lis.* sylphes, p. **399**, l. **18**, *lis.* tant sur; p. **419**, l. 29, *lis.* celui-ci; p. **424**, l. **33**, au lieu de endroit, lisez enduit; l. **40**, *lis.* trace; p. **449**, lig. **40**, effacez te; p. **462**, l. **18**, *lis.* devaient; p. **474**, l. **11**. *lis.* d'un Mède; p. **600**, l. **22**, *lis.* coexistence.

Toulouse. — Imprimerie Lagarde et Sebille

après
de VI,
; l. 40,
rsets 55
ble que
t pour-
'7, l. 23,
. 22, au
17, l. 15,
44. l. 19,
., p. 84;
8, l. 31,
les du ;
39, l. 17,
celui-ci;
; p. 449,
is. d'un

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Le Livre de Daniel. Introduction. 2 forts vol. in-8°. . . . . 15 fr

Les Origines de la Terre et de l'Homme d'après la Bible et d'après la science, ou l'Hexaméron Génésiaque, considéré dans ses rapports avec les enseignements de la Philosophie, de la Géologie, de la Paléontologie et de l'Archéologie préhistorique. Un fort vol. in-8°. 7 fr. 50

Cours de Philosophie ou Nouvelle exposition de cette science. 2 vol. . . . . 14 fr

Défense de l'Ontologisme ou de la *Philosophie spiritualiste* (*Platonisme augustinien*) 1862, in-8° . . . . 3 fr

Réponse aux lettres d'un Sensualiste contre l'Ontologisme 1864, in-8° . . . . 3 fr

Sancti Augustini Philosophia, Andreâ Martin, congregationis Oratorii D. N. Jesu Christi presbytero, collectore. Novam hanc editionem recognovit atque in pluribus emendavit J. Fabre d'Envieu. Un fort vol. in-8° . . . . 5 fr

Solis intelligentiæ lumen indeficiens seu immediatum Dei ut Entis Summi internum magisterium, per F. Juvenalem Annaniensem, editio altera contractior cui præfationem adjecit Julius Fabre d'Envieu.

Méthode pour apprendre le dictionnaire de la langue grecque et les mots primitifs de plusieurs autres langues anciennes et modernes. Broch. in-8° . . . . 1 fr.

Onomatologie de la géographie grecque, ou l'art d'apprendre le dictionnaire grec en étudiant la géographie de la Grèce ancienne et de ses colonies. Un fort vol. in-8° . . . . 7 fr.

Le Dictionnaire allemand enseigné par l'analyse étymologique des noms propres :

Prénoms, volume in-12. . . . . 5 fr.
Noms de famille . . . . 5 fr.
Noms locaux tudesques . . . . 5 fr.

Toulouse. — Imp. Lagarde et Sebille, rue Saint-Rome, 44.